diogenes laertios

Vă recomandăm cele mai noi apariții ale colecției

Biblioteca pentru toți:

1459 **x x x – Frumoasa cu plete de aur.** Basme clasice franceze (Ch. Perrault ș.a.), 276 pag., 8.000 lei;

1460 C.Rădulescu-Motru, **Timp și destin** (Cultură generală), 224 pag., 7.000 lei;

1461 Ladislav Mňačko, **Gustul puterii,** roman, 212 pag., 8.000 lei;

1462-1463 Sorin Titel, **Ferneie, iată fiul tău,** roman, 2 vol., 236 + 232 pag., 12.000 lei;

1464-1465 Nicolae Breban, **Îngerul de gips,** roman, 2 vol., 286 + 240 pag., 12.000 lei;

1466 Ion Pop-Reteganul, **Zăna apelor**, Povești ardelenești culese din gura poporului, 328 pag., 7.000 lei;

1467 Petre Stoica, **Uităt printre lucruri uitate**,poeme, 270 pag., 7.000 lei;

1468 Nicolae Balotă, **Arte poetice ale secolului XX.** Ipostaze românești și străine, 456 pag., 8.000 lei.

În Biblioteca pentru toți apar cele mai valoroase lucrări din literaturile română și universală, clasică și contemporană

ISBN 973-21-0537-2
ISBN 973-21-0538-0

1470

Vol I-II, lei 20 000

editura minerva

1470

fondată în 1895 bpt serie nouă

diogenes laertios

despre viețile și doctrinele filozofilor

* *

CULTURĂ GENERALĂ

diogenes laertios

fondată în 1895 bpt serie nouă

CLUBUL CĂRȚII DIGITALE
BIBLIOTECA ALEPH

Ilustrația copertei: DUMITRU VERDEȘ

Pentru această ediție toate drepturile rezervate Editurii Minerva

diogenes laertios

despre viețile şi doctrinele filozofilor

**

(CĂRȚILE VII-X)
TRADUCERE DIN LIMBA GREACĂ DE
C. I. BALMUŞ

COMENTARII DE
ARAM M. FRENKIAN

EDIȚIE ÎNGRIJITĂ DE
ION ACSAN ŞI ADELINA PIATKOWSKI

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI • 1997
EDITURA MINERVA • BUCUREŞTI

Cartea a apărut cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII

ISBN 973-21-0537-2
ISBN 973-21-0538-0

Cartea a VII-a

CAPITOLUL I

ZENON

(aprox. 300 î. Chr.) (336/5 – 264/3 î. Chr. Ueberweg – Praechter[12]).

l [1] Zenon, fiul lui Mnaseas sau a lui Demeas, este originar din Kition[1], ce se afla în insula Cypru, un oraş grecesc care avea colonişti fenicieni.

II Timotheos din Atena spune, în cartea lui *Despre vieţi*[2], că avea gâtul aplecat într-o parte, iar Apollonios din Tyr[3] afirmă chiar că era uscat, foarte înalt şi brunet; de aceea unii îl numeau „ramură de viţă egipteană", cum ne informează Hrysip, în prima carte a *Proverbelor* lui[4]. Avea pulpele picioarelor groase, dar era firav şi slăbuţ. Din această pricină, spune Persaios[5] în *Amintiri de la banchete,* refuza cele mai multe invitaţii la mese. Se povesteşte că-i plăcea să mănânce smochine verzi şi să stea la soare.

III [2] Cum s-a arătat mai sus, a fost elevul lui Crates[6]. Se spune că după aceea a urmat zece ani lecţiile lui Stilpon şi ale lui Xenocrate[7], după cum ne informează Timocrates[8] în lucrarea sa *Dion,* dar şi pe ale lui Polemon[9]. Aşa cum arată Hecaton şi Apollonios din Tyr[10] în prima sa carte *Despre Zenon,* a consultat oracolul ca să ştie ce trebuie să facă ca s-ajungă la cea mai bună viaţă, iar răspunsul zeului a fost că trebuie să ia culoarea[11] morţilor. Înţelegând ce însemna aceasta, a început să citească pe autorii vechi. Calea pe care a ajuns la Crates a fost aceasta: într-o călătorie a sa din Fenicia, având o încărcătură de purpură, suferi un naufragiu lângă Pireu. Avea atunci treizeci de ani. Ajungând la Atena, se aşeză în dugheana unui librar.

A fost așa de încântat, citind cartea a doua a *Amintirilor*[12] lui Xenofon, încât întrebă unde se puteau găsi oameni ca Socrate.

[3] În acel moment, Crates[13] tocmai trecea pe acolo și librarul i-l arătă, spunându-i: „Urmează pe omul acesta". Din acea zi deveni elevul lui Crates și <arată>[14], în toate privințele, o puternică înclinare pentru filozofie, deși era prea sfios pentru a-și însuși nerușinarea cinicilor. Crates, dorind să-l lecuiască de acest cusur, îi dădu o oală cu fiertură de linte s-o ducă prin cartierul Kerameicos[15], iar când văzu că se rușinează și-ncearcă s-o țină așa ca să nu se vadă, sparse oala c-o lovitură de băț. Cum Zenon începu să fugă, cu fiertura de linte prelingându-i-se de-a lungul picioarelor, Crates îi zise: „De ce fugi, micul meu fenician ?[16] Nu ți s-a întâmplat nici o grozăvie".

[4] Câtva timp deci a fost discipolul lui Crates. În acest interval de timp a scris *Republica*, de care unii spun, în râs, c-a scris-o pe coada câinelui[17]. IV În afară de *Republica*, a mai scris și următoarele lucrări:

Despre viața în conformitate cu natura;
Despre instinct, sau Despre natura omului;
Despre pasiuni;
Despre datorie;
Despre lege;
Despre educația greacă;
Despre vedere;
Despre univers;
Despre semne;
Chestiuni pitagoreice;
Chestiuni generale;
Despre stil;
Probleme homerice, în cinci cărți;
Lecții despre poezie.

A mai scris încă:

Arta;
Soluții;

Respingeri, două cărți;
Amintiri despre Crates;
Etica.[18]

Aceasta este lista scrierilor lui.

V La urmă îl părăsi pe Crates și fu discipolul filozofilor mai sus-numiți[19] timp de douăzeci de ani.

În legătură cu aceasta se povestește c-a spus: „Am făcut o călătorie fericită când am suferit naufragiul". Alții însă îi atribuie această vorbă pe vremea când era cu Crates. [5] O altă versiune a acestei povești este că el se afla la Atena când a auzit că i s-a naufragiat vasul și atunci a spus: „Bravo, noroace, că mă împingi astfel spre filozofie". Sunt însă și unii care spun că și-a vândut marfa la Atena și s-a apucat de filozofie[20].

VI A început, după aceea, să predea filozofia, plimbându-se în sus și-n jos în colonada pictată[21], care se mai numește și colonada sau porticul lui Peisianax[22], dar care și-a primit numele de la pictura lui Polygnot[23], scopul lui fiind de a feri locul de afluența oamenilor fără treabă. Într-adevăr, acesta era locul unde, în timpul celor treizeci[24], fuseseră omorâți cam la o mie patru sute de cetățeni.

VII Aici deci veneau amatorii să-l audă pe Zenon și aceasta a făcut ca discipolii lui să fie de asemenea numiți stoici[25], ei care mai înainte erau cunoscuți sub numele de zenonieni, după cum afirmă acest lucru Epicur în *Epistolele*[26] sale. După spusele lui Eratostene[27], din cartea a opta a lucrării sale *Despre comedia veche,* numele de stoici fusese dat, mai înainte, poeților care-și petreceau timpul acolo și care au făcut să crească faima acestui nume[28].

[6] Poporul atenian îl cinstea foarte mult pe Zenon, așa cum dovedește faptul că i-a încredințat cheile porților din zidurile cetății și că l-a onorat cu o coroană de aur și o statuie de bronz[29]. Această din urmă cinstire i-au dat-o și cetățenii din orașul lui natal, care au socotit că statuia lui e o podoabă pentru cetatea lor, iar oamenii din Cition, care trăiau la Sidon[30], îl onorau la fel de mult.

VIII Și Antigonos[31] îl simpatiza și ori de câte ori venea la Atena îl asculta și adesea îl poftea să vină la el, la curte. El s-a scuzat că nu poate primi această invitație, însă a trimis acolo pe unul din discipolii săi, Persaios[32], fiul lui Demetrios, originar din Cition, care era în floarea vârstei în timpul celei de-a o sută treizecea olimpiadă[33], când Zenon era bătrân. După cele spuse de Apollonios din Tyr[34] în lucrarea *Despre Zenon,* scrisoarea lui Antigonos era redactată în termenii următori:

[7] „Regele Antigonos salută pe Zenon, filozoful.

Pe când în soartă și faimă socotesc că te întrec pe tine, recunosc că sunt în urma ta în ceea ce privește înțelepciunea și cultura, ca și în ceea ce privește acea fericire deplină, pe care tu o posezi. De aceea am hotărât să-ți cer să vii la mine, fiind încredințat că nu-mi vei respinge invitația. Fă cu orice chip deci să te întâlnești cu mine și să știi bine că nu vei fi numai învățătorul meu, ci al tuturor macedonenilor la un loc. E doar limpede că oricine învață pe domnitorul Macedoniei și-l călăuzește pe căile virtuții va pregăti totodată și pe supușii lui să fie oameni buni. Cum e domnitorul, așa trebuie să ne așteptăm să fie, în mare parte, și supușii lui".

Răspunsul lui Zenon este următorul:

[8] „Către regele Antigonos, Zenon îl salută[35].

Primesc cu bucurie dragostea ta de învățătură în măsura în care aderi la acea învățătură adevărată, care tinde spre folos, iar nu la imitația ei populară, care servește numai să corupă moravurile. Când cineva năzuiește la filozofie, îndepărtându-se de mult lăudata plăcere, care moleșește sufletul unora dintre tineri, e limpede că acela este înclinat spre noblețea de caracter nu numai prin firea lui, ci și prin hotărârea voinței sale. Dacă o fire nobilă este ajutată de exerciții moderate și primește mai departe o învățătură generoasă, ajunge ușor să dobândească o virtute deplină.

[9] Sunt însă împiedicat de slăbiciunea trupească, datorită bătrâneții, căci am optzeci de ani și, din această pricină, nu-s în stare să vin la tine. Îți trimit, în schimb, pe unii din discipolii mei, a căror

putere de judecată nu-i mai mică ca a mea, pe când forţa lor trupească e mult mai mare, şi dacă te însoţeşti cu ei, nu vei rămâne în urma nici unuia dintre cei care au ajuns la fericirea deplină"[36].

IX Astfel i-a trimis pe Persaios şi pe Philonides tebanul[37], iar Epicur, în *Epistola* către fratele său, Aristobulos[38], menţionează că aceştia trăiau amândoi la curtea lui Antigonos. Am crezut nimerit să adaug şi decretul[39] dat de atenieni cu privire la el.

[10] Iată-l cum sună:

„Arhonte fiind Arrhenides, în prytaneia a cincea a tribului Acamantis, în a douăzeci şi una zi a lunii Maimacterion, în a douăzeci şi treia plenară a prytaniei, adunarea fiind legal constituită, unul dintre preşedinţi, Hippon, fiul lui Cratistoteles, din districtul Xypetaion, şi copreşedinţii, au pus chestiunea la vot la propunerea lui Thrason, fiul lui Thrason, din districtul Anacaia[40]:

„Întrucât Zenon din Cition, fiul lui Mnaseas, s-a dedicat de mulţi ani filozofiei, în cetate, şi a trăit ca un om vrednic în toate privinţele îndemnând la virtute şi cumpătare pe tinerii care veneau la el ca să-i înveţe, îndreptându-i spre ce era mai bine şi dând tuturor, prin propria lui purtare, un model de urmat, în deplină armonie cu învăţătura pe care o propovăduia, **[11]** poporul a găsit cu cale[41] – cu noroc bun[42] – să-i aducă laudă lui Zenon din Cition, fiul lui Mnaseas, şi să-l încununeze cu o cunună de aur, în conformitate cu legea[43], pentru vrednicia[44] şi cumpătarea lui, şi să-i ridice un monument funerar în cartierul Cerameicos, pe cheltuiala publică[45]. Pentru facerea cununii şi construirea monumentului, poporul va alege acum cinci împuterniciţi dintre cetăţenii atenieni, iar grefierul adunării populare[46] va înscrie acest decret pe două coloane <de marmură>[47] şi va fi îndrituit să aşeze o coloană în Academie şi pe cealaltă în Lykeion[48]. Iar magistratul care are în grijă contabilitatea va repartiza cheltuiala făcută cu aceste coloane, ca toată lumea să afle că poporul atenian cinsteşte pe cei vrednici atât în viaţă cât şi după moarte.

[12] Thrason din districtul Anacaia, Philocles din Pireu, Phaidros din Anaphlystos, Medon din Acharnai, Micythos din Sypalettos și Dion din Paiania au fost aleși pentru <facerea cununii și> construirea mormântului"[49].

Acesta este textul decretului.

X Antigonos din Carystos[50] ne spune că Zenon n-a tăgăduit niciodată că era cetățean din Kition și că atunci când i s-a scris numele pe coloană, ca unul care a contribuit la refacerea băilor, sub forma: „Zenon, filozoful", el a cerut să se adauge cuvintele „din Kition". XI Își făcuse un capac scobit la un flacon[51] și purta bani în el, ca să-i aibă la îndemână pentru nevoile profesorului său, Crates. **[13]** Se spune c-a avut mai mult de o mie de talanți când a venit în Grecia și c-a plasat banii în împrumuturi maritime[52]. XII Mânca pâinițe cu miere și bea vin puțin, cu buchet fin. XIII Rar avea legături cu băieții; o dată sau de două ori a avut legături cu o fată ca să nu pară misogin[53]. Împărțea aceeași casă cu Persaios și când acesta îi aduse o tânără cântăreață din fluier, el o luă de mână și o duse drept la Persaios. XIV Se spune că era foarte maleabil, încât de mai multe ori regele Antigonos a chefuit cu el și că odată l-a luat cu alți petrecăreți la chitaristul Aristocles[54]; Zenon însă s-a retras peste puțin. XV **[14]** Se mai spune că evita contactul cu lume multă, încât se așeza la capătul unei bănci spre a fi scutit, cel puțin dintr-o parte, de asemenea neplăcere; și nici nu se plimba cu mai mult de două sau trei persoane. Uneori, spune Cleante în cartea sa *Despre bani*[55], cerea bani de aramă celor de față, ca aceștia, <de teamă>, să nu li se ceară bani, să nu mai facă gloată în jurul lui[56]. Odată când mai mulți stăteau pe lângă el, el le arată îngrădirea de lemn din jurul altarului de la capătul de sus al colonadei și le spuse: „Altă dată, acest altar se afla în mijlocul colonadei, dar, din pricină că s-a găsit că era o piedică, a fost pus deoparte. Dacă și voi binevoiți să vă dați în lături din drum, o să mă plictisiți mai puțin". XVI Demochares, fiul lui Laches[57], veni să-l salute și-i spuse că nu avea decât să-i spună sau să-i scrie orice nevoie

are lui Antigonos, care i-ar îndeplini cu siguranţă, toate cererile. Zenon, după ce auzi acestea, nu voi să mai ştie de Democharesˢ⁸. [15] Se povesteşte că după moartea lui Zenon, Antigonos ar fi spus: „Ce spectacol am pierdut !". De aceea a cerut atenienilor prin Thrason, trimisul său, să-l înmormânteze pe Zenon în Kerameicosˢ⁹, iar când a fost întrebat de ce îl admira, el spune: „Din pricină că toate darurile bogate pe care i le-am oferit nu l-au făcut niciodată nici încrezut, nici umilit".

XVII Avea mare aplecare spre studiu şi raţiona cu precizie despre toate lucrurile. Aşa se explică cuvintele lui Timon în poemul *Silloi:*

> Căci văzui o bătrână feniciană-'n orbirea-i,
> Toate dorea să le ştie, dar plasa fiindu-i prea mică
> Ruptă i-a fost. Vai, minte n-avu nici cât o chitară⁶⁰.

[16] Obişnuia să discute, cu mare grijă, cu Philon⁶¹ dialecticianul şi să studieze împreună cu el. De aceea Zenon, care era mai tânăr, avea o admiraţie tot aşa de mare pentru Philon, ca şi profesorul acestuia Diodoros⁶². XVIII Avea pe lângă el însoţitori murdari şi zdrenţăroşi, cum spune Timon în aceste versuri:

> După sine târa o droaie de oameni nevolnici,
> Mai săraci şi mai proşti decât toţi din cetate⁶³.

XIX Zenon însuşi avea o fire posacă şi acră, şi o faţă crispată. Era şi foarte frugal şi, sub pretextul economiei, avea o meschinărie de barbar. Dacă dojenea pe cineva, o făcea pe scurt, fără vorbe multe⁶⁴, ţinându-se la distanţă. Mă gândesc, de pildă, la remarca făcută despre un îngâmfat, care se fălea. [17] Pe când acesta păşea cu grijă printr-o băltoacă, Zenon spuse: „Pe bună dreptate se uită aşa de rău la noroi, fiindcă nu-şi poate vedea faţa într-însul". Tot aşa, un oarecare cinic, spunând că nu are untdelemn în flacon, ceru de la el, iar Zenon refuză să-i dea şi pe când acela se îndepărta, Zenon îl rugă să se gândească care din ei doi era mai neruşinat. Iubea pe Chremonides⁶⁵ şi stând

odată cu Cleante lângă acest tânăr, se sculă, iar după ce Cleante își arătă surprinderea, îi spuse: „Medicii buni spun că cea mai bună doctorie pentru inflamație este repausul". Doi oaspeți fiind culcați mai jos de el la banchet, la băutură, cel culcat lângă Zenon îl lovi cu piciorul pe celălalt, Zenon la rândul său pe cel de lângă el cu genunchiul, iar când acesta se întoarse, el îi spuse: „Crezi că i-a plăcut vecinului de mai jos ce i-ai făcut tu ?". **[18]** Unuia care iubea băieții îi spuse: „Întocmai cum dascălii de școală își pierd mintea, petrecându-și tot timpul cu băieții, tot așa fac și cei ca tine". Spunea că discursurile care se feresc de solecisme și sunt bine ticluite, sunt la fel ca monedele de argint alexandrine: frumoase la vedere și bine conturate, la fel ca moneda, dar nu de calitate mai bună din această cauză. Cuvintele de celălalt fel le compara cu tetradrahmele atice care, deși bătute neîngrijit și grosolan, aveau totuși mai multă greutate decât [vorbele] cele frumoase[67]. Discipolului său, Ariston[68], care vorbea mult și fără miez și uneori în pripă și cu îndrăzneală, Zenon îi adresă aceste vorbe: „Desigur tatăl tău trebuie să fi fost beat, când te-a conceput" și îl numea flecar, fiindcă el, în schimb, era scurt la vorbă.

[19] Un altul era așa de mare mâncău, încât nu mai lăsa nimic pentru ceilalți comeseni. Într-o zi se aduse la masă un pește mare și Zenon îl apucă, ca și cum ar fi voit să-l mănânce el tot. Pe când lacomul se uita la el, îi zise: „Ce crezi că simt cei care trăiesc cu tine zi de zi, când tu nu poți suporta, o singură dată, lăcomia mea ?". Un tânăr îi puse o întrebare cu mai multă curiozitate decât se potrivea vârstei lui; Zenon îl duse la oglindă și-i porunci să se uite, după care îl întrebă dacă crede că se cuvenea ca cineva, care avea o astfel de înfățișare, să pună asemenea întrebare. Un oarecare îi declară că în general nu-i de acord cu Antistene. Zenon îi arătă un studiu al acestuia asupra lui Sofocle[69] și-l întrebă dacă e de părere că conține lucruri frumoase. Cum celălalt răspunse că nu știe, îi spune: „Nu ți-e rușine, atunci, s-alegi și să memorezi ceva prost spus de Antistene,

în timp ce lași la o parte lucrurile lui frumoase, fără să încerci a le reține ?"[70].

[20] Altuia care spunea că socotește sărăcăcioase demonstrațiile filozofilor îi răspunse: „Ai mare dreptate, dacă s-ar putea, ar trebui ca și silabele să le fie scurtate". Careva făcea observația că Polemon[71] una promite și alta spune, iar Zenon cu o privire încruntată îl întrebă: „Ce valoare dai celor ce a spus ?". Era de părere că în discuție trebuie vorbit apăsat, cu voce tare și forță multă ca actorii, dar să nu deschidem gura prea mare, cum fac oamenii care vorbesc mult, însă fără șir. „Spusele celor ce vorbesc bine – zicea el –, spre deosebire de operele artiștilor buni, n-au nevoie de oprire pentru contemplarea frumuseții lor; dimpotrivă, ascultătorul trebuie să fie așa de absorbit de cele rostite, încât să nu aibă răgaz pentru a face observații".

[21] Odată, unui tânăr care vorbea fără sfârșit, Zenon îi spuse: „Urechile ți s-au contopit cu limba". Altui tânăr frumos, care socotea că înțeleptul nu trebuie să se îndrăgostească, îi dădu această replică: „Atunci cine ar fi mai nenorociți ca voi, tinerii, care nu sunteți decât frumoși ?". Spunea că cea mai mare parte dintre filozofi sunt nepricepuți în multe lucruri, iar lucrurile mici și întâmplătoare nu le cunosc de fel. Avea obiceiul să citeze vorba lui Caphisias[72], care, văzând un discipol al său care căuta să sufle tare în fluier, îi dădu o lovitură și-i spuse că a cânta bine nu depinde de tărie, ci de tăria în a cânta bine. Unui alt tânăr, care povestea ceva cu prea multă libertate, îi spuse: „Eu mai curând nu ți-aș spune tot ce cred, băiete".

[22] Un rhodian, frumos și bogat, dar fără alte însușiri, stăruia să vină în școala lui; dar acest elev îi era așa de nesuferit, încât la început Zenon îl așeză pe băncile prăfuite, ca să-și murdărească haina; pe urmă îi dădu loc acolo unde stăteau săracii, ca să se frece de zdrențele lor, încât, până la urmă, tânărul plecă. El obișnuia să spună că lucrul cel mai nepotrivit este îngâmfarea, mai ales la tineri. Mai spunea că nu trebuie să memorăm cuvintele și expresiile, ci trebuie să ne exercităm mintea ca să apreciem folosul celor ce auzim, nu să le primim de-a gata, ca un fel de mâncare bine fiartă și gătită.

Socotea că un tânăr trebuie să se poarte cuviincios, în mers, în ținută și-n îmbrăcăminte, și obișnuia să citeze mereu versurile lui Euripide despre Capaneus[73] cu privire la felul lui de viață:

> Prea puțin mândru era de bogăție iar gândul
> nu-i era mai semeț decât cel al omului sărac.

[23] Pentru a stăpâni știința, spunea iarăși, nu-i nimic mai dăunător ca îngâmfarea și nimic nu ne e mai necesar ca timpul. La întrebarea: „Ce este un prieten ?", el răspunse: „Un alt tu însuți". Se povestește că odată pedepsi un sclav pentru furt și, cum sclavul se apăra spunând că soarta lui era să fure, Zenon adaugă: „Da, și să fii bătut". Numea frumusețea floarea cumpătării, sau, după alții, cumpătarea floarea frumuseții. Altădată văzând semne de vânătăi pe sclavul uneia din cunoștințele sale, îi spuse acesteia: „Văd urmele mâniei tale". Unul se unsese cu parfum. „Cine miroase aici a femeie ?", întrebă Zenon. Dionysios, transfugul[74], îi puse întrebarea: „De ce sunt singurul elev pe care nu-l îndrepți ?", iar Zenon îi dădu răspuns „Pentru că nu mă încred în tine". Unui tinerel care spunea lucruri neserioase, îi adresă aceste cuvinte: „Motivul pentru care avem două urechi și o singură gură este ca să ascultăm mai mult și să vorbim mai puțin". **[24]** Într-o zi, la un ospăț, stătea tăcut și fu întrebat de ce nu scotea nici o vorbă, iar el spuse celui ce îl întrebă să ducă răspuns regelui că printre cei de față era unul care știa să tacă, căci cei care-l iscodeau erau trimiși de-ai regelui Ptolemaios și voiau să știe ce mesaj să ducă de la el regelui. Fiind întrebat ce simte când e bârfit, replică: „Ceea ce simte un trimis, când pleacă fără răspuns". Apollonios din Tyr[75] ne spune cum Crates îl apucă de haină și îl trase de la Stilpon, iar Zenon, atunci, i-a spus: „Felul cel mai dibaci de a prinde pe un filozof este să-l atragi prin urechi; convinge-mă deci și du-mă așa, căci dacă folosești violența, numai trupul meu va fi cu tine, iar sufletul meu va rămâne cu Stilpon".

XX **[25]** După spusele lui Hippobotos, a urmat lecțiile lui Diodoros[76], cu care a studiat bine dialectica. Când realiză progrese

frumoase, intră în şcoala lui Polemon[77], aşa de puţin îngâmfat era. Ca urmare, se spune că Polemon i s-ar fi adresat astfel: „Te-ai strecurat, Zenon, pe poarta din dos, nu-mi scapi neobservat, îmi furi doctrinele şi le dai înfăţişare feniciană"[78]. Un dialectician i-a arătat, odată, şapte forme dialectice care se refereau la sofismul cunoscut sub numele de Secerătorul[79] şi Zenon îl întrebă ce onorar cere. Răspunsul fiind „o sută de drahme", el plăti repede două sute: aşa de departe mergea în dragostea lui de studiu. XXI Se mai spune că el cel dintâi a introdus cuvântul „îndatorire"[80] şi a scris un tratat despre acest subiect[81] şi c-a modificat astfel versurile următoare ale lui Hesiod:

„E de ispravă şi-acela ce-ascultă de sfatul cuminte;
Iarăşi, tot bun e şi omul ce singur la toate gândeşte"[82].

[26] Explica acest lucru spunând că omul în stare să asculte cum trebuie ceea ce i se spune şi să tragă folos întrece pe acela care descoperă ceva singur, căci unul are numai o bună înţelegere, pe când celălalt, dând ascultare sfatului bun, mai adaugă şi fapta.

XII Întrebat cum se făcea că el, aşa de sobru, îşi dă frâu liber la petreceri, răspunse: „Şi bobul e amar, dar dacă-l înmoi în apă, devine dulce". Hecaton, de asemenea, în cartea a doua a *Învăţăturilor* lui[83], menţionează că se complăcea în asemenea petreceri. Mai spunea încă: „Mai bine să te poticneşti cu picioarele decât cu limba". „Fericirea se realizează încetul cu încetul şi, totuşi, nu-i puţin lucru în sine". Alţii atribuie această vorbă lui Socrate"[84].

XXIII Arăta cea mai mare oţelire şi frugalitate; hrana pe care o folosea nu era pregătită la foc, iar haina pe care o purta era subţire, [27] încât s-a spus despre el:

Aprig, nici gerul iernatic, nici ploaia nemaistăvilită,
Însăşi dogoarea solară nu-l frâng, cum nici boliştea cruntă,
Veselul praznic al străzii nu-l clatin'; veghind zi şi noapte,
Pagină nouă-i destină ceaslovul înţelepciunii[85].

XXIV Poeții comici chiar, prin ironiile la adresa lui, îl lăudau, fără să-și dea seama. Astfel, Philemon spune într-o piesă *Filozofii:*

> Lua pâine și smochine ca desert și apă,
> Filozofie nouă el filozofează,
> Ce foamea învăța, discipoli adunând[86].

Alții atribuie aceste versuri lui Poseidippos[87].

În timpul acela, Zenon devenise aproape proverbial. O vorbă curentă despre el era: „Mai îndurător ca Zenon filozoful". Și Poseidippos[87] spune în comedia *Schimbătorii*[88]:

> ...Așa că de zece zile încoace
> Mai cumpătat decât Zenon părea.

XXV **[28]** Într-adevăr, în acest fel de a fi și în seriozitate, ba chiar pe Zeus și în fericire[89], întrecea pe toți; căci era de nouăzeci și opt de ani când a murit și s-a bucurat de o sănătate bună și s-a sfârșit fără nici o boală. Totuși, Persaios, în ale sale *Cursuri de etică*[90], spune c-a murit la șaptezeci și doi de ani și că avea douăzeci și doi de ani când a venit la Atena. Apollonios însă afirmă că a condus școala timp de cincizeci și opt de ani[91]. XXVI Iată cum a murit: plecând de la școală, s-a împiedicat, a căzut și și-a rupt un deget. Lovind pământul cu pumnul[92], repetă versul din *Niobe*[93]:

> Uite că viu, de ce strigi ?

și muri, pe loc, înăbușindu-se singur.

[29] Atenienii l-au înmormântat în Kerameicos și l-au cinstit în decretele citate mai sus[94], care dovedesc și ele vrednicia lui ca om.

Iată epitaful compus pentru el de Antipatros din Sidon[95]:

> Zenon acesta-ndrăgitul de tot Citionul ajuns-a
> Până-n Olimp, nu cărând Ossa pe Pelion[96],
> Nici munci grele făcând ca Heracle cel din vechime:
> Drumul spre aștri-a aflat, cumpătat doar trăind.

[30] Şi un alt epitaf, scris de Zenodotos stoicul[97], elevul lui Diogene:

Mare-ţi clădişi bogăţia, gonind bogăţia deşartă,
Zenon cel grav la chip, spână sprinceană având,
Trudnic ai pus temelia doctrinei bărbate şi şcolii
Ce libertăţii i-a fost mumă statornică-n veac.
Dacă Fenicia ţi-e mamă n-ai grijă. Doar Cadmos la fel
Dat-a tăbliţă de scris Eladei, fenician fiind[98].

Athenaios, epigramistul[99], vorbeşte în comun despre toţi stoicii, în felul următor:

Voi, ce-aţi sorbit cu nesaţiu povaţa stoicismului toată,
Voi, minunate doctrine săpate pe sacre tablete,
Unic liman fericirii virtutea-i, ce pavăză-n suflet
Vieţii umane stă pururi şi celei statale aşijderi.
Alţii îşi iau fără cumpăt drept ţel desfătările cărnii,
Singură una le-alese din fiicele mândrei Memorii.

[31] Şi noi am amintit felul morţii lui Zenon, în *Pammetros:*

Vestea se duse că Zenon muri de-adânci bătrâneţe,
Multe pătimind, masa nevrând a mai lua,
Alţii spun că în pământ cu mâna lovind în cădere
Zise: iată că vin volnic, de ce mă mai chemi ?[100]

Într-adevăr, unii susţin că aşa i-a fost moartea. Atât am de spus în ceea ce priveşte sfârşitul lui. XXVII Demetrios din Magnesia, în lucrarea sa *Omonimii,* spune despre el că pe când Zenon era încă un băiat, tatăl său, Mnaseas, ca negustor, se ducea adesea la Atena şi-i aducea de acolo multe cărţi socratice şi astfel el se instrui încă înainte de a-şi părăsi locul natal, **[32]** iar când sosi la Atena, se ataşă de Crates. „Se pare – adaugă el –, că <ceilalţi> neştiind cum să-şi exprime părerile, Zenon a dat o definiţie a scopului". Se spune că avea obiceiul să jure pe „capere"[101], întocmai cum Socrate jura pe „câine". XXVIII Unii, printre care şi Cassios[102], scepticul, şi

discipolii lui, îi aduc multe învinuiri. În primul rând că, la începutul operei sale *Republica,* el declară că educația obișnuită este fără folos; apoi, că dă tuturor oamenilor care nu-s virtuoși epitetele de inamici, dușmani, sclavi și străini unii de alții, părinții fața de copii, frații între frați, prietenii între prieteni.

[33] Tot în *Republica* declară că numai omul înțelept poate fi adevărat cetățean, prieten, rudă sau om liber[103], încât, după părerea stoicilor, părinții și copiii, dacă nu-s înțelepți, sunt dușmani între ei. Tot așa, i se reproșează că în *Republica* prescrie comunitatea femeilor, iar la două sute <de rânduri>[104], interzice construirea în cetăți a templelor, a curților de judecată și a gimnaziilor, iar în ceea ce privește banii, scrie că nu crede necesar să fie introduși nici în scopul schimburilor comerciale, nici pentru a călători în afară de țară. Mai departe, impune bărbaților și femeilor să poarte aceeași haină și să nu lase nici o parte a corpului complet acoperită.

XXIX **[34]** Hrysip, în *De Republica*[105], atestă că *Republica* este opera lui Zenon. La începutul cărții pe care o intitulează *Arta iubirii,* Zenon vorbește despre dragoste și scrie cam tot la fel asupra acestui subiect, în lucrarea sa *Disertații*[106]. Afirmații asemănătoare despre părerile lui Zenon putem găsi nu numai la Cassios, dar și la Isidoros din Pergam[107], retorul. Acesta din urmă afirmă că pasajele dezaprobate de școală au fost tăiate din lucrările lui de către Athenodoros[108], stoicul, care era funcționar la biblioteca din Pergam, iar după aceea, când Athenodoros a fost descoperit și în pericol de a fi dat în judecată, au fost puse la loc. Iată tot ce putem spune despre părțile din scrierile sale care sunt socotite ca falsificate[109].

XXX **[35]** Au existat opt persoane cu numele de Zenon. Mai întâi, eleatul despre care vom vorbi mai încolo[110]; apoi, filozoful nostru; al treilea, din Rhodos, care a scris o istorie locală într-o carte; al patrulea, un istoric care a scris despre *Expedițiа lui Pyrrhus în Italia și Sicilia* și, pe lângă acestea, un *Rezumat al istoriei politice a Romei și Cartaginei;* al cincilea, un elev al lui Hrysip, care a lăsat

puține scrieri, dar mulți discipoli; al șaselea, un medic din școala lui Herophilos, un practician priceput, deși un scriitor slab; al șaptelea, un gramatician, care, pe lângă alte scrieri, a lăsat și *Epigrame;* al optulea, un filozof epicurian, originar din Sidon, limpede atât în gândire, cât și în stil[111].

XXXI [**36**] Dintre numeroșii discipoli ai lui Zenon, următorii sunt cei mai renumiți: Persaios[112], fiul lui Demetrios din Kition, pe care unii îl socotesc discipol, iar alții unul din oamenii de casă, trimis de Antigonos ca să fie secretar[113]; fusese preceptorul fiului lui Antigonos, Halcyoneus[114]. Antigonos, odată voind să-l încerce, puse să i se dea veste mincinoasă că proprietatea i-ar fi fost cucerită de dușmani și cum Persaios se schimbă la față, îi spuse: „Vezi că bogăția nu-i un lucru care ne lasă rece" ?[115].

Urmatoarele lucrări sunt ale lui Persaios:

Despre regalitate;
Constituția spartană;
Despre căsătorie;
Despre impietate;
Thyestes;
Despre dragoste;
Îndemnuri;
Disertații;
Învățături; 4 cărți;
Amintiri;
Cu privire la Legile lui Platon, 7 cărți[116].

[**37**] Alți discipoli au fost: Ariston, fiul lui Miltiades, originar din Chios[117], care a introdus doctrina lucrurilor indiferente din punct de vedere moral; Herillos din Cartagina[118], care a afirmat că scopul este cunoașterea; Dionysios[119] Transfugul la doctrina plăcerii, căci, din cauza unei puternice oftalmii, n-a mai avut curajul să spună că suferința e un lucru indiferent; locul lui de naștere era Heraclea; Sphairos[120] din Bospor; Cleante[121], fiul lui Phanias, din Assos,

urmașul lui Zenon la conducerea școlii; pe acesta, Zenon obișnuia să-l compare cu tăblițele de ceară tare, pe care se scrie greu, dar care păstrează bine caracterele scrise. Și Sphairos a devenit elevul lui Cleante, după moartea lui Zenon, și vom vorbi despre el în *Viața lui Cleante*. **[38]** După Hippobotos, și cei care urmează aici, mai departe, au fost tot elevii lui Zenon: Philonides din Theba, Callippos din Corint, Poseidonios din Alexandria, Athenodoros din Soloi și Zenon din Sidon[122].

XXXII Am găsit cu cale să prezint o dată cu viața lui Zenon, și o expunere generală a tuturor doctrinelor stoice[123], din cauză că el a fost întemeietorul școlii. Am dat o listă a numeroaselor sale scrieri, în care a vorbit despre doctrină ca nimeni altul dintre stoici. Concepțiile comune stoicilor sunt cele de mai jos și, urmând practica noastră obișnuită, ca și în alte cazuri, vom da o prezentare sumară[124].

XXXIII **[39]** Doctrina filozofică, spun stoicii, se divide în trei părți: fizica, etica și logica. Cel dintâi care a făcut această împărțire a fost Zenon din Cition în lucrarea sa *Despre rațiune* și același lucru l-a făcut Hrysip în prima carte a operei sale *Despre rațiune* și în prima carte a *Fizicii* sale, precum și Apollodoros și Syllos în prima carte din *Introducere la doctrina stoică*, ca și Eudromos în *Elemente de etică*, apoi Diogenes Babilonianul și Poseidonios[125].

Aceste părți sunt numite de Apollodoros „locuri comune"; Hrysip și Eudromos le numesc „specii", iar alții „genuri"[126]. **[40]** Filozofia, spun ei, este asemenea unui animal, logica corespunzând oaselor și tendoanelor, etica părților cărnoase, iar fizica sufletului. O altă comparație folosită de ei este aceea cu un ou: coaja este logica, pe urmă vine albușul care-i etica, iar gălbenușul din centru este fizica. Mai asemuiesc filozofia și cu un câmp purtător de roade: logica fiind gardul care îl înconjoară, etica, recolta, iar fizica, solul sau copacii; sau cu o cetate bine apărată cu ziduri și cârmuită de rațiune[127].

Nici una din aceste părți, spun unii dintre stoici, nu-i independentă de alta, ci toate țin împreună și expunerea lor o făceau

combinând cele trei părți. Alții, totuși, așază pe primul loc logica, pe al doilea loc fizica și pe al treilea etica; printre cei care procedează așa sunt Zenon în scrierea sa *Despre rațiune*, Hrysip, Archedemos și Eudromos[128].

[41] Diogenes din Ptolemais[129], e drept, începe cu etica; Apollodoros[130] însă pune etica în al doilea rând, pe când Panaitios și Poseidonios[131] încep cu fizica, cum ne arată Phanias[132], elevul lui Poseidonios, în prima carte a lucrării sale *Lecții despre Poseidonios*. Cleante[133] deosebește nu trei, ci șase părți: dialectica, retorica, etica, politica, fizica, teologia. Alții însă spun că acestea nu sunt împărțiri ale expunerii filozofice, ci ale filozofiei însăși: aceasta-i, de pildă, părerea lui Zenon din Tars[134]. XXXIV Alții împart partea logică a sistemului în cele două științe, retorica și dialectica, pe când alții adaugă știința, care se ocupă cu definițiile, și o altă parte privitoare la canoane sau criterii[135]; unii, totuși, renunță la partea care privește definițiile.

[42] Ei admit ca un mijloc de descoperire a adevărului partea care se ocupă cu canoanele sau criteriile, deoarece în cursul acestei părți, ei determină deosebirile dintre reprezentările[136] pe care le avem. La fel, partea referitoare la definiții este acceptată ca un mijloc de recunoaștere a adevărului, în măsura în care lucrurile sunt înțelese cu ajutorul noțiunilor generale[137]. Mai departe, prin retorică ei înțeleg știința de a vorbi bine despre chestiunile expuse în mod amplu, iar prin dialectică, știința de a discuta corect subiectele prin întrebare și răspuns; de aici vine definiția ce i-o dau ca știința enunțurilor adevărate, false și nici adevărate, nici false.

Retorica, în sine, spun ei, are trei diviziuni: retorica deliberativă, judiciară și laudativă[138].

[43] După ei, retorica poate fi împărțită în găsirea argumentelor, exprimarea lor în cuvinte, aranjarea lor și pronunțarea; iar un discurs retoric se împarte în exordiu, narațiune, răspunsuri date adversarilor și perorație[139].

XXXV Dialectica, spun ei, se divide în două părți: subiectele discursului și limba.

Subiectele se împart în următoarele diviziuni: reprezentările și diferitele lor produse, ca exprimabilele, judecățile[140] complete și predicative[141], și anume directe și răsturnate; genurile și speciile; de asemenea și argumentele, modurile, silogismele și sofismele, datorate fie limbii, fie lucrurilor[142]; **[44]** dintre acestea unele includ argumente false, altele adevărate, altele negative, sorite și altele asemănătoare, fie defective, fie insolubile, fie concluzive, și sofismele cunoscute sub numele de Voalatul sau Încornoratul, Nimeni și Secerătorul[143].

A doua diviziune specifică a dialecticii, menționată, mai sus, este aceea a limbii, în care sunt cuprinse limba scrisă și părțile vorbirii – cu o discuție despre solecisme și barbarisme[144], termeni poetici, echivocuri, eufonie și muzică – și, după unii, o discuție asupra definițiilor, diviziunilor și dicțiunii.

[45] Stoicii declară că studiul silogismelor este de cel mai mare folos, întrucât ne arată ce este demonstrația, și acest lucru contribuie mult la îndreptarea opiniilor, iar premisa bine fundată[145] pune în ordine și permite reținerea în memorie a cunoștințelor câștigate.

Un raționament[146] este, în sine, un sistem format din premise[147] și concluzie[148], iar silogismul este un raționament deductiv, compus din acestea[149]. Demonstrația este un raționament prin care cu ajutorul premiselor mai evidente se ajunge la concluzia care era mai puțin evidentă[150].

Reprezentarea[151] este o imprimare asupra sufletului: numele este foarte potrivit împrumutat de la imprimarea făcută de pecetea unui inel pe ceară[152]. **[46]** Sunt două feluri de reprezentări: una comprehensivă și cealaltă necomprehensivă[153]. Comprehensivă, numesc ei, reprezentarea care e criteriul[154] de judecare a lucrurilor și e produsă de un obiect real, fiind imprimată și întipărită în conformitate cu acel obiect[155]. Cea necomprehensivă e reprezentarea

care nu provine de la un obiect real sau provine de la un obiect real, dar nu în conformitate cu acest obiect, anume, reprezentarea care nu e nici clară, nici distinctă[156].

Dialectica, spun ei, este indispensabilă şi este, în sine, o virtute[157] care cuprinde alte virtuţi particulare; lipsa de precipitare[158] este cunoaşterea timpului când trebuie consimţit la o reprezentare şi când nu; socotinţa[159] este o prezumţie puternică faţă de ceea ce pare verosimil, astfel încât să nu-i cedăm acestei impresii; **[47]** lipsa de şovăială[160] este tăria în argumentare, încât să nu fim duşi de argument în direcţia opusă; lipsa de vanitate[161] este o deprindere[162] care conduce reprezentările la raţiunea dreaptă. Ştiinţa însăşi, ei o definesc, fie ca o comprehensiune neşovăielnică[163], fie ca o deprindere în acceptarea reprezentărilor nestrămutată prin vreun raţionament. Fără studiul dialecticii, susţin ei, înţeleptul nu se poate feri să nu greşească niciodată în raţionament; ea îi dă putinţa de a deosebi adevărul de eroare şi de a vedea ceea ce este credibil şi ceea ce este ambiguu; fără ea, nu se pot pune întrebări şi da răspunsuri cu metodă.

[48] Graba prea mare în a face afirmări afectează şi cursul întâmplărilor, încât, dacă nu ne-am exersat bine reprezentările, cădem în dezordine şi zăpăceală în purtare[164]; altminterea înţeleptul nu va apărea ca un om pătrunzător, ager la minte şi în general dibaci în argumente; căci este treaba aceleiaşi persoane să vorbească şi să argumenteze bine, să trateze problemele ce se pun şi să răspundă la întrebări; toate aceste însuşiri aparţin unui dialectician experimentat.

În rezumat, aceasta este doctrina lor cu privire la logică[165].

XXXVI Dar, ca să dăm şi o tratare de amănunt cu privire la ceea ce se referă la studiul introductiv, şi aceste probleme le expune textual Diocles din Magnesia în scrierea sa *Schiţă a filozofiei*[166], pe care le citäm mai departe:

[49] „Stoicii sunt de acord să trateze, în primul rând, doctrina reprezentării şi a senzaţiei, în măsura în care criteriul cu care e

dovedit adevărul lucrurilor este, după genul lui, o reprezentare, iar teoria adeziunii[167] și aceea a comprehensiunii și a gândirii, care precede pe toate celelalte, nu pot exista fără reprezentare. Căci reprezentarea vine mai înainte, apoi raționamentul, care este discursiv, exprimă prin cuvinte transformarea suferită de individ prin reprezentare".

[50] Există o diferență între reprezentare și obiectul reprezentat. Acesta din urmă este o aparență din minte, așa cum se întâmplă în somn, în timp ce reprezentarea este actul de imprimare în suflet, adică o schimbare[168], așa cum este arătat de Hrysip, în a doua carte a tratatului său *Despre suflet*. Pentru că, spune el, nu trebuie să luăm „imprimarea" în sensul literal al tiparului unui sigiliu, deoarece nu-i cu putință să presupunem că un număr de asemenea imprimări se pot face în unul și același loc, de la unul și același obiect. Reprezentarea este înțeleasă ca aceea a obiectului real, care concordă cu acest obiect și a fost întipărită, imprimată și presată în felul unei peceți pe suflet, cum nu s-ar fi putut întâmpla dacă ar fi venit de la un obiect nereal.

[51] După părerea stoicilor, unele reprezentări sunt sensibile, altele nu: primele sunt sesizate printr-un organ sau prin mai multe organe ale simțurilor, în timp ce celelalte care nu sunt sensibile sunt acelea sesizate prin rațiune, așa cum este cazul cu lucrurile incorporale[169] și cu celelalte lucruri sesizate prin rațiune. Dintre reprezentările sensibile, unele vin de la obiecte reale și sunt întovărășite de cedare și adeziune din partea noastră; altele însă sunt numai aparențe ale reprezentărilor, ce par numai a veni de la obiecte reale.

O altă împărțire a reprezentărilor este în raționale și neraționale, cele dintâi fiind acelea ale ființelor raționale, ultimele, ale ființelor neraționale. Reprezentările raționale sunt procese ale gândirii, în timp ce cele neraționale nu au nume. Unele dintre reprezentările noastre sunt științifice, altele neștiințifice; desigur, o statuie este văzută cu totul altfel de ochiul exersat al unui artist și de ochiul unui profan.

[52] Stoicii dau numele de senzaţie la trei lucruri: 1) suflul care trece din partea conducătoare[170] a sufletului şi ajunge la simţuri; 2) comprehensiunea cu ajutorul simţurilor; 3) dispozitivul organelor de simţire, care, la unele persoane, poate fi atrofiat. Chiar şi activitatea organelor de simţire este numită senzaţie. După stoici, noi percepem prin simţuri ce-i alb şi ce-i negru, aspru şi neted, în timp ce prin raţiune sesizăm concluziile unei demonstraţii, de pildă că zeii există şi că ei au prevedere. Într-adevăr, noţiunile generale sunt câştigate pe următoarele căi: unele prin contact direct, altele prin asemănare, altele prin analogie, altele prin transpoziţie, altele prin compunere şi, în fine, altele prin opoziţie.

[53] Prin contact direct ne vin noţiunile lucrurilor sensibile; prin asemănare, noţiunile a căror origine este ceva din faţa noastră, ca noţiunea lui Socrate de la bustul lui; pe când noţiunile scoase din analogie sunt acelea care vin fie pe cale de amplificare, ca aceea a lui Tityos sau a Ciclopului, fie prin micşorare, ca aceea a Pigmeului. Aşa, centrul pământului a fost conceput întâi prin analogie cu sferele mai mici. Ca exemplu de noţiuni obţinute prin transpunere pot fi fiinţele cu ochi pe piept, în timp ce hipocentaurul exemplifică noţiunile obţinute prin compunere, iar moartea, pe acelea datorate opoziţiei. Mai sunt şi noţiuni care implică un fel de tranziţie[171]: aşa sunt exprimabilele şi spaţiul. Noţiunile de justiţie şi bine vin de la natură. Şi lipsa unor lucruri dă naştere la noţiuni, de exemplu noţiunea de om fără mâini. Acestea sunt concepţiile stoicilor cu privire la reprezentare, senzaţie şi gândire.

XXXVII **[54]** Stoicii declară că criteriul adevărului este reprezentarea comprehensivă, adică ceea ce vine de la un obiect real, cum spun Hrysip în cartea a douăsprezecea *a Fizicii* sale, Antipatros şi Apollodoros. Pe de altă parte, Boethos[172] admite o pluralitate de criterii, anume raţiunea, senzaţia, pofta şi ştiinta, pe când Hrysip, în prima carte a lucrării sale *Despre raţiune,* se contrazice pe sine şi declară că singurele criterii sunt senzaţia şi anticipaţia[173]. Aceasta din urmă este o concepere naturală a universalelor. Alţii însă dintre vechii

stoici declară drept criteriu rațiunea dreaptă; așa face Poseidonios[174] în tratatul său *Despre criteriu.*

XXXVIII [55] În teoria dialecticii, cei mai mulți dintre stoici sunt de acord să ia ca punct de plecare studiul vocii. Vocea este o percutare a aerului sau obiectul specific al simțului auzului, cum spune Diogenes Babilonianul[175] în manualul său *Arta despre voce.* În timp ce vocea unui animal este o percutare a aerului produsă de un impuls firesc, vocea omului este articulată și, după cum spune Diogenes, emisă din rațiune și ajunge la maturitate când omul atinge vârsta de patrusprezece ani. Mai departe, vocea, după stoici, este ceva corporal[176], după cum spun Archedemos[177], în tratatul său *Despre voce,* Diogenes, Antipatros și Hrysip, în cartea a doua a *Fizicii.*

[56] Într-adevăr, tot ce produce un efect este corp[178]; și vocea, plecând de la cei care o emit la cei care o aud, produce un efect. După Diogenes, cuvântul este un sunet format din litere, cum e cuvântul „ziuă". Judecata este un sunet purtător de sens emisă de rațiune, ca spre exemplu: „Este ziuă". Dialectul înseamnă o varietate a vorbirii socotită ca națională și grecească sau o vorbire locală, cu alte cuvinte cu un specific dialectal. Spre exemplu: în dialectul atic, „marea" se spune *thalatta;* în dialectul ionic, „ziua" se spune *hēmerē*[179].

Elementele vorbirii sunt cele douăzeci și patru de litere. Dar cuvântul „literă" are trei înțelesuri: 1) sunetul element al vorbirii; 2) caracterul lui scris; 3) numele lui, ca, spre exemplu, alpha. [57] Șapte dintre litere sunt vocale: *a, e, ē, i, o, u, ō* și șase sunt mute: *b, g, d, k, p, t*[180]. Există o diferență între voce și vorbire, deoarece vocea poate cuprinde numai un zgomot, pe când vorbirea este totdeauna articulată. Și vorbirea se deosebește de o propoziție, din cauză că aceasta din urmă înseamnă totdeauna ceva, pe când un cuvânt vorbit, ca de pildă *blityri*[181], poate fi lipsit de semnificație, ceea ce nu se întâmplă niciodată cu o propoziție. Mai departe, vorbirea diferă de simpla proferare de cuvinte. Căci sunetele sunt cele ce sunt proferate, pe când lucrurile sunt exprimate prin cuvinte și acestea sunt exprimabilele[182].

XXXIX Diogenes[183], în tratatul său *Despre vorbire*, şi Hrysip arată că sunt cinci părţi ale vorbirii: numele propriu, substantivul comun, verbul, conjuncţia şi articolul. La acestea, Antipatros, în opera sa *Despre vorbire şi lucrurile semnificate*, adaugă o altă parte mijlocie[184].

[58] Substantivul comun este definit de Diogenes ca o parte a propoziţiei care indică o calitate comună, de exemplu: om, cal; pe când numele propriu este o parte a vorbirii care exprimă o calitate particulară unui individ, de exemplu: Diogene, Socrate. După Diogenes, verbul este o parte a vorbirii care arată un predicat izolat sau, după alţii, un element nedeclinabil al propoziţiei, care arată ceva ce poate fi raportat la unul sau mai multe subiecte, de exemplu „scriu", „vorbesc". Conjuncţia este o parte nedeclinabilă a vorbirii, care leagă diferitele părţi ale propoziţiei; articolul este un element declinabil al vorbirii, care deosebeşte genul şi numărul substantivelor, de exemplu: *ho, he, to, hoi, hai, ta*[185].

XL **[59]** Există cinci însuşiri[186] ale vorbirii: grecitatea, claritatea, concizia, potrivirea, rafinamentul. Prin grecitate se înţelege vorbirea fără de greşeli de gramatică şi de vulgaritate neglijentă.

Claritatea este însuşirea vorbirii care prezintă lucrul gândit într-un chip uşor de înţeles; concizia este însuşirea vorbirii care întrebuinţează numai cuvintele strict necesare, pentru desemnarea lucrului de care e vorba; potrivirea în vorbire constă într-un stil propriu subiectului tratat; rafinamentul, în evitarea expresiilor familiare. Dintre defectele de stil, barbarismul este vorbirea care nu respectă felul de a se exprima al autorilor greci vestiţi, iar solecismul o construcţie neobişnuită şi nepotrivită a propoziţiei.

XLI **[60]** Poseidonios, în tratatul său introductiv *Despre stil*, numeşte frază poetică[187] aceea care-i metrică sau ritmică şi care, prin acest aparataj, depăşeşte caracterul prozei; un exemplu de o asemenea frază ritmică este acesta:

Pământ măreț și-eterul veșnic al lui Zeus.

Iar poezia[188] este fraza poetică având un înțeles și cuprinzând o imitație a lucrurilor divine și umane.

XLII Antipatros, în prima carte a scrierii sale *Despre definiții,* spune că definiția[189] este o propoziție care indică obiectul său în mod analitic și complet, sau după Hrysip, în cartea sa *Despre definiții,* este o redare a particularității. Descrierea[190] este o propoziție care ne prezintă lucrurile într-un mod sumar sau este o definiție mai simplă, îndeplinind funcțiile unei definiții. Genul[191] este cuprinderea într-un singur tot a unui număr mai mare de obiecte de gândire indivizibile; de exemplu „animal"; pentru că aici sunt cuprinse diferitele feluri de animale.

[61] O noțiune este o reprezentare a minții, care deși nu-i o substanță, nici o calitate[192], totuși este ca și o substanță și este ca și o calitate. Astfel, imaginea unui cal ne poate apărea în minte, deși calul nu este prezent.

Specia este ceea ce e conținut în gen; de exemplu omul este cuprins în noțiunea de animal. Genul cel mai universal este acela care, fiind el singur un gen, nu are deasupra lui alt gen ca, spre exemplu, „ființa"; iar specia cea mai particulară este aceea care, fiind ea singură o specie, nu mai are altă specie sub ea, ca, de exemplu, „Socrate".

XLIII Diviziunea genului înseamnă împărțirea lui în speciile lui proxime, de exemplu: animalele sunt sau raționale, sau iraționale. Diviziunea contrară împarte genul în specii, prin calități contrare, de exemplu cu ajutorul negației: astfel toate lucrurile sunt bune sau nu sunt bune. Subdiviziunea este o diviziune aplicată la o diviziune precedentă, de exemplu după ce am spus: „Dintre toate lucrurile câte există, unele sunt bune, altele nu sunt bune", continuăm: „și dintre cele care nu sunt bune, unele sunt rele, iar altele sunt indiferente".

[62] După Crinis[193], clasificarea, în logică, este aşezarea genului pe rubrici, de exemplu: dintre bunuri, unele privesc sufletul, altele corpul.

XLIV Ambiguitatea în vorbire se produce când un cuvânt denotă două sau mai multe lucruri diferite, sau în sens literal, sau propriu, sau după acelaşi uzaj, aşa încât poate lua, în aceeaşi expresie, mai multe sensuri deosebite; de exemplu, în limba greacă, propoziţia: „Auletris a căzut" înseamnă o dată: „O casă a căzut de trei ori", şi-n alt caz: „o dansatoare a căzut"[194].

XLV Poseidonios[195] defineşte dialectica: ştiinţa care se ocupă cu adevărul, cu minciuna şi cu ceea ce nu-i nici adevărat, nici fals; pe când Hrysip spune că obiectul ei sunt semne şi lucruri semnificate[196]. Acestea sunt afirmate de către stoici în teoria lor despre limbă.

XLVI **[63]** În rubrica ce se ocupă cu lucrurile ca atare şi cu lucrurile semnificate este pusă şi doctrina despre exprimabilele[197] complete[198], cum sunt judecăţile[199] şi silogismele[200], şi aceea despre expresiile eliptice, despre predicate directe şi indirecte[201].

XLVII Prin exprimabil, ei înţeleg expresia care corespunde unei reprezentări raţionale[202]. Dintre exprimabile, stoicii spun că unele sunt complete în ele înşile[203] şi altele eliptice[204]. Sunt eliptice acelea a căror enunţare nu-i terminată, de exemplu „scrie", căci întrebăm: „Cine" ?, pe când în acelea care sunt complete enunţarea este terminată, ca de pildă: „Socrate scrie". În rubrica exprimabilelor eliptice sunt puse predicatele, pe când în aceea a exprimabilelor complete prin ele înşile intră judecăţile, silogismele, întrebările şi propoziţiile interogative.

[64] După adepţii lui Apollodoros[205], predicatul este ceea ce se spune despre ceva; cu alte cuvinte, un lucru legat de unul sau mai multe subiecte; sau mai poate fi definit ca un exprimabil eliptic care urmează să fie unit cu un subiect în cazul nominativ ca să dea o judecată. Dintre predicate, unele sunt intranzitive...[206], ca de exemplu, „a naviga printre stânci"; alte predicate sunt directe iar

altele indirecte, altele nici una nici alta[207]. Predicate directe sunt cele construite cu unul dintre cazurile oblice pentru producerea predicației, ca „el aude, vede, vorbește", pe când cele indirecte sunt construite cu diateza pasivă, ca „sunt auzit, sunt văzut". Predicatele neutre nu corespund cu nici unele din acestea, ca „gândește, se plimbă"[208].

Predicatele reflexive sunt predicatele indirecte care, deși în formă indirectă, **[65]** sunt totuși operațiuni active, ca „el își taie părul", pentru că aici agentul se include în sfera acțiunii sale[209]. Cazurile oblice sunt genitivul, dativul și acuzativul.

XLVIII Judecata e ceea ce este adevărat sau fals sau un lucru complet în sine, care luat în sine poate fi afirmat sau negat, cum spune Hrysip în ale sale *Definiții dialectice:* „O judecată este ceea ce poate fi negat sau afirmat pentru sine, de exemplu: «E ziuă» sau «Dion se plimbă»[210]. Cuvântul grecesc pentru judecată derivă de la verbul «a judeca»[211], prin care se arată acceptarea sau respingerea; căci, când spui: «Este ziuă», pare că accepți faptul că este ziuă. Dacă este într-adevăr ziuă, judecata din fața noastră este adevărată, iar dacă nu e ziuă, e falsă. **[66]** Există o deosebire între judecată, întrebare și chestionare, ca și între imperativ, jurământ, optativ, hipotetic, vocativ, chiar dacă aceștia termeni sunt aplicați la un lucru asemănător cu o judecată. Judecata este ceea ce exprimăm în vorbire și este o enunțare falsă sau adevărată; o întrebare este un lucru cu înțeles deplin, ca și judecata, dar care cere un răspuns, de exemplu: «E ziuă ?». Aceasta nu-i în sine nici adevărat, nici fals, așa încât: «E ziuă !» este o afirmare, iar: «E ziuă ?», o întrebare. O chestionare e un lucru la care nu se poate răspunde printr-un semn, așa cum poți afirma: «Da», la o întrebare, ci trebuie să exprimăm răspunsul în cuvinte: «Trăiește în cutare loc»".

[67] Imperativul e lucrul care cuprinde o comandă, de exemplu:

> Tu, pasul dar ți-l du spre apa lui Inachos.

O expresie de jurământ e un lucru...[212]

<O expresie vocativă> este un lucru a cărui folosire implică adresarea la o persoană, de exemplu:

Prea înălţate mai-mare-al oştirii, Atrid Agamemnon[213].

Asemănător cu judecata este lucrul care are enunţarea ca a unei judecăţi, dar cade, totuşi, în afara categoriei judecăţilor propriu-zise din cauza adaosului unei particole sau a tonului emoţionat al enunţului, ca de exemplu:

Cât de chipeş arată într-adevăr Parthenonul,
Iar păstoru-i leit ca mândrii feciori ai lui Priam[214].

[68] Un lucru îndoielnic, de asemenea, diferă de o judecată propriu-zisă, când ceea ce spune cineva se prezintă cu îndoială, ca de exemplu:

Sunt înrudite, suferinţa şi viaţa ?

Întrebările, chestionările şi cele asemănătoare cu acestea nu sunt nici adevărate, nici false, pe când judecăţile propriu-zise sunt totdeauna sau adevărate sau false.

Sectatorii lui Hrysip, Archedemos, Athenodoros, Antipatros şi Crinis[215] spun că unele propoziţii sunt simple, altele nu[216]. Se numesc simple acelea care sunt constituite dintr-o propoziţie [sau mai multe propoziţii][217], care nu-i ambiguă, ca: „Este ziuă"; şi nu sunt simple acelea care sunt constituite din una sau mai multe propoziţii ambigue **[69]** adică, fie dintr-o singură propoziţie ambiguă, de exemplu: „Daca-i ziuă, <e ziuă>"[218], fie din mai multe propoziţii, de exemplu: „Dacă-i ziuă, e lumină".

Printre propoziţiile simple sunt puse cele negative, negatoare, privative, afirmative, indicative şi nedefinite[219], iar printre cele care nu sunt simple, propoziţiile ipotetice, asertotice, conjunctive, disjunctive, cauzale şi cele comparative[220]. Un exemplu de propoziţie negativă este: „Nu-i ziuă". O specie a propoziţiei negative este dubla

negație[221]. Prin negație dublă se înțelege negația unei negații, de exemplu: „Nu este nu este ziuă" iar aceasta presupune că „este ziuă".

[70] O negare conține o particulă negativă și un predicat ca acesta: „Nimeni nu se plimbă". Propoziția privativă e compusă dintr-o particulă privativă și o judecată virtuală, ca de pildă: „Acest om este neom". Propoziția afirmativă e alcătuită dintr-un substantiv în cazul nominativ și un predicat, ca spre exemplu: „Dion se plimbă". Propoziția indicativă e alcătuită dintr-un demonstrativ la cazul nominativ și un predicat, ca spre exemplu: „Acesta se plimbă".

Propoziția nedefinită e alcătuită dintr-unul sau mai multe cuvinte nedefinite și un predicat, de exemplu: „Cineva se plimbă", „Acela se mișcă".

[71] Hrysip în *Dialecticile* sale, și Diogenes[222], în cartea sa *Arta dialecticii,* spun că dintre propozițiile care nu-s simple, cea ipotetică[223] este formată cu ajutorul conjuncției condiționale „dacă". Această conjuncție anunță că o a doua presupunere va urma în mod consecvent pe prima, ca de exemplu: „Dacă-i ziuă, e lumină". După părerea lui Crinis, din cartea sa *Arta dialecticii,* asertorică este judecata care începe cu propoziția care este introdusă prin conjuncția „deoarece" și se leagă de propoziția terminală, de exemplu: „Deoarece e zi, e lumină". Această conjuncție arată atât că a doua propoziție urmează pe prima, cât și că aceasta este adevărată în fapt[224]. **[72]** O propoziție conjunctivă este aceea care-i unită prin anumite conjuncții copulative, de exemplu: „Este zi și este lumină". Propoziția disjunctivă este cea despărțită cu ajutorul conjuncției disjunctive „sau", de exemplu: „sau e zi, sau e noapte". Această conjuncție proclamă că una sau alta din alternative e falsă. Propoziția cauzală e construită cu ajutorul conjuncției „din cauză că", de exemplu: „Din cauză că-i zi, e lumină", căci prima propoziție pare a fi cauza celei de-a doua. Propoziția care indică comparația este formată din cuvântul care înseamnă „mai" și cuvântul <"decât">[225] așezat între propoziții, ca de exemplu: „E mai mult zi, decât e noapte". **[73]** Opusă celei precedente este propoziția care declară că

un fapt este mai mic, de pildă: „Este mai puţin noapte, decât e zi". Mai departe, între propoziţii sunt unele care sunt opuse una alteia în privinţa adevărului şi a falsităţii, dintre care una este negarea celeilalte, ca, de exemplu, propoziţiile: „Este zi" şi „Nu este zi". De aceea, o propoziţie ipotetică este adevărată când opusul propoziţiunii terminale ei este incompatibil cu propoziţia iniţială[226], de exemplu: „Dacă-i zi, e lumină". Această propoziţie este adevărată, căci afirmaţia: „Nu este lumină", care e contrariul propoziţiei terminale, este incompatibilă cu propoziţia iniţială: „Este ziuă". Pe de altă parte, o propoziţie ipotetică e falsă dacă opusul propoziţiei terminale nu este în conflict cu propoziţia iniţială, de exemplu: „Dacă-i zi, Dion se plimbă"; căci afirmaţia: „Dion nu se plimbă" nu este incompatibilă cu propoziţia iniţială: „Este ziuă".

[74] O propoziţie consecutivă este adevărată dacă pleacă de la propoziţia iniţială adevărată şi se termină cu o propoziţie care decurge din aceasta, ca de exemplu: „Deoarece e ziuă, soarele e deasupra orizontului", dar e falsă dacă începe cu o propoziţie falsă sau se termină cu o propoziţie care nu-i e consecinţă, ca de exemplu: „Deoarece e noapte, Dion se plimbă", dacă acest lucru se spune în timpul zilei.

O propoziţie cauzală este adevărată dacă începe cu o propoziţie adevărată şi se termină cu o propoziţie care îi e consecinţa şi nu dacă iniţiala este consecinţa terminalei, ca de exemplu: „Deoarece e ziuă, e lumină"; căci, din „este ziuă", urmează în mod necesar „este lumină", dar din „este lumină" nu urmează că „este ziuă". O propoziţie cauzală este însă falsă dacă începe cu o propoziţie falsă sau se termină cu o propoziţie care nu e consecinţa primei sau are o propoziţie iniţială care nu concordă cu propoziţia terminală, de exemplu: „Din cauză că-i noapte, Dion se plimbă". [75] O judecată probabilă[227] e aceea care duce la adeziune[228], de exemplu: „Dacă cineva a născut ceva, acel cineva este mama acelui lucru". Aceasta este fals, căci găina nu este mama oului.

Mai departe, unele lucruri sunt posibile, altele imposibile, unele necesare, altele nenecesare. Este posibil ceea ce se admite să fie adevărat, cu condiția ca nimic din împrejurările externe să nu-l împiedice de a fi adevărat, de exemplu: „Diocles trăiește". Imposibil e ceea ce nu se admite să fie adevărat, de exemplu: „Pământul zboară". E necesar ceea ce, pe lângă că-i adevărat, nu admite să fie fals sau, chiar dacă ar admite să fie fals, e împiedicat de a fi astfel de împrejurări exterioare, ca de exemplu: Virtutea e utilă". Nu-i necesar ceea ce este adevărat – putând fi totuși și fals –, dacă nu sunt condiții exterioare care să împiedice, de exemplu: „Dion se plimbă". [76] O propoziție verosimilă[229] este aceea care are mai multe șanse de a fi adevărată, de exemplu: „Voi fi în viață mâine".

Mai sunt și alte deosebiri între propoziții și-n trecerea lor din adevărate în false și invers, lucruri despre care vom vorbi acum pe larg.

XLIX După Crinis și elevii lui, un raționament consistă dintr-o premisă primă, o premisă adăugată și o concluzie[230], ca, de pildă, raționamentul acesta: „Dacă-i ziuă, e lumină; dar e ziuă; de aceea e lumină". Aici fraza: „Dacă-i zi e lumină" este premisa întâi, clauza: „dar este ziuă" este premisa adăugată și „de aceea e lumină" este concluzia. Forma este figura raționamentului, ca următorul: „Dacă-i primul, atunci este și al doilea, or, primul este, deci este și al doilea".

[77] Raționamentul figurativ este compus din ambele, ca de exemplu: „Dacă Platon trăiește, el respiră, or, primul este adevărat, de aceea și al doilea este adevărat". Raționamentul figurativ a fost introdus ca, atunci când avem argumente complexe lungi, să nu mai repetăm premisa adăugată, dacă este lungă, și pe urmă să arătăm concluzia, ci să putem ajunge la concluzie cât mai scurt posibil: „dacă primul, atunci și al doilea".

Unele argumente sunt neconcluzive, altele concluzive[231]. Un argument nu este concluziv când opusul concluziei nu este incompatibil cu înlănțuirea premiselor, ca în cele următoare: „Dacă-i ziuă, e lumină, or, este ziuă, deci Dion se plimbă".

[78] Dintre raţionamentele concluzive, unele sunt indicate cu numele lor generic de concluzive propriu-zise, altele sunt numite silogistice. Raţionamente silogistice sunt acelea care, fie că nu admit, fie că sunt raportate la argumente care nu admit o probă imediată, cu ajutorul a unei sau a mai multor premise[232], ca de exemplu: „Dacă Dion se plimbă, <atunci Dion este în mişcare, dar Dion se plimbă,>[233] de aceea Dion este în mişcare".

Sunt propriu-zis concluzive acelea care trag în mod specific concluzii, dar nu prin silogism, ca de exemplu: „Este falsă afirmaţia «E şi zi şi noapte», dar acum e zi, de aceea nu este noapte". Raţionamentele nesilogistice sunt acelea care au asemănare probabilă cu raţionamentele silogistice, dar nu duc la o concluzie, ca de exemplu: „Dacă Dion este cal, el este un animal, <dar Dion nu-i cal>[234] de aceea el nu este animal".

[79] Mai departe, raţionamentele pot fi unele adevărate şi altele false. Cele dintâi îşi trag concluziile cu ajutorul unor premise adevărate, de exemplu: „Dacă virtutea este folositoare, viciul este dăunător, <or, virtutea este folositoare, de aceea viciul este dăunător">[235]. Sunt false acelea care au erori în premise sau nu sunt concluzive, de exemplu: „Dacă e ziuă, e lumină; or, e ziuă; de aceea Dion trăieşte". Raţionamentele mai pot fi împărţite în posibile şi imposibile, necesare şi nenecesare. Sunt şi unele nedemonstrabile din cauză că nu au nevoie de demonstraţie. În ce priveşte numărul acestor feluri de raţionamente, autorităţile diferă în păreri; Hrysip socoteşte că sunt cinci la număr şi din ele se combină orice judecată. Acestea sunt luate atât în raţionamentele concluzive, cât şi în silogisme şi în raţionamentele figurative. [80] Primul fel de raţionament nedemonstrabil este acela în care fiecare judecată este formată dintr-o propoziţie ipotetică şi o clauză cu care începe propoziţia ipotetică, în timp ce clauza terminală este concluzia, de exemplu: „Dacă-i primul, atunci e şi al doilea, or, primul este, de aceea este şi al doilea". Al doilea fel de raţionament nedemonstrabil, este acela care întrebuinţează o propoziţie ipotetică şi din contrariul propoziţiei

terminale se trage o concluzie contrară propoziției inițiale, de exemplu: „Dacă este ziuă, este lumină, or, este noapte de aceea nu-i ziuă". Aici premisa adăugată este opusul propoziției terminale din prima premisă, iar concluzia este contrariul propoziției inițiale din aceeași premisă. Al treilea fel de raționament nedemonstrabil întrebuințează o reunire de propoziții negative, ca premisă primă, și una din propozițiile conjuncte și duce la contrariul celeilalte propozițiuni, de exemplu: „Nu poate fi Platon și mort și în viață, dar el este mort, de aceea Platon nu-i în viață". **[81]** Al patrulea fel întrebuințează, ca premise, o propoziție disjunctivă și una din cele două alternative în disjuncție, iar concluzia este opusul celeilalte alternative, de exemplu: „Sau primul sau al doilea, or, primul este, de aceea al doilea nu este". Al cincilea fel de raționament nedemonstrabil este acela în care fiecare judecată este construită dintr-o propoziție disjunctivă și din opusul uneia din alternativele în disjuncție, concluzia fiind cealaltă alternativă, de exemplu: „Ori e zi, ori e noapte, dar nu-i noapte, deci, este zi".

După stoici un adevăr decurge din altul, ca de exemplu: „este lumină", din „este ziuă", și un fals dintr-un alt fals, ca „este întuneric" din „este noapte", dacă acesta din urmă nu-i adevărat. Dar și un adevăr poate urma dintr-un fals, de exemplu: din „pământul zboară" va urma că „pământul există", pe când dintr-un adevăr nu poate decurge un fals, căci din existența pământului nu urmează că pământul zboară.

[82] Există și anumite argumente insolubile: Oamenii voalați, ascunși, Grămezile, Încornoratii și Nimeni[236]. Voalatul e un argument de felul următor...[237]. Nu se poate ca dacă doi este un număr mic, trei să nu fie la fel, nici dacă doi și trei sunt numere mici, patru să nu fie tot așa, și așa mai departe până la zece, dar doi este un număr mic, de aceea tot așa-i și zece"...[238]. Argumentul Nimeni este un argument a cărui premisă primă consistă dintr-o clauză nedefinită și una definită, urmată de o premisă adăugată și o concluzie, de exemplu: „Dacă

cineva este aici, nu-i în Rhodos, <dar aici este cineva, de aceea nu-i nimeni în Rhodos“>[239].

L **[83]** Aceasta deci este logica stoicilor, prin care ei caută să stabilească punctul lor de vedere, că înţeleptul este adevăratul dialectician[240], deoarece toate lucrurile, spun ei, sunt deosebite cu ajutorul studiului logicii, tot ce intră în domeniul fizicii, ca şi tot ce aparţine eticii. Căci altfel, spun ei, fizica şi etica n-ar putea să exprime ce este logica sau, cu privire la folosirea potrivită[241] a termenilor, nu ar putea ele spune cum legiuitorii[242] le-au atribuit diferitelor lucruri. Mai mult, din cele două feluri de facultăţi de cercetare, subsumate virtuţii, una consideră esenţa fiecărui lucru, cealaltă cercetează de ce se numesc astfel. Iată teoriile lor în privinţa logicii[243].

LI **[84]** Ramura filozofiei care e etica, ei o împart în felul următor: 1) studiul despre instinct, 2) rubrica despre lucrurile bune şi rele, 3) studiul despre pasiuni, 4) acela despre virtuţi, 5) acela despre scop, 6) acela despre valoarea supremă, 7) acela despre acţiuni, 8) acela despre îndatoriri şi 9) despre îndemnuri la acţiune şi opriri[244]. Această subdiviziune este adoptată de Hrysip, Archedemos, Zenon din Tars, Apollodoros, Diogenes, Antipatros şi de Poseidonios împreună cu discipolii lor. Zenon din Cition şi Cleante au tratat chestiunea mai simplu, aşa cum era de aşteptat de la o generaţie mai veche[245]. Ei, totuşi, au subîmpărţit logica şi fizica[246].

LII **[85]** Stoicii cred că primul instinct al animalului este autoconservarea, deoarece natura i l-a dat de la început, cum afirmă Hrysip, în prima carte a operei lui *Despre scopuri*. Cuvintele lui sunt: „Cel mai scump lucru, pentru fiecare animal, este propria constituţie şi conştiinţa pe care o are despre aceasta. Într-adevăr, n-ar fi fost firesc ca natura să îndepărteze fiinţa <de ea însăşi>[247] şi să lase creatura pe care a făcut-o să se înstrăineze lipsită de dragoste pentru propria ei constituţie. Suntem deci siliţi să conchidem că natura, în constituirea animalului, l-a făcut să se iubească pe sine însuşi; aşa se

explică că el respinge tot ce-i este dăunător și primește tot ce-i este folositor".

Stoicii arată că-i falsă afirmația făcută de unii cum că plăcerea este obiectul spre care se îndreaptă primul instinct al animalelor. **[86]** Ei spun că plăcerea, dacă-i realmente simțită, este un proces derivat, care nu vine niciodată până ce natura, prin ea însăși, n-a căutat și n-a găsit mijloacele potrivite pentru existența sau constituția animalului; este un produs ulterior, comparabil cu condiția animalelor prospere sau a plantelor în plină înflorire. Mai susțin că natura, la început, n-a făcut nici o deosebire între plante și animale, pentru că ea regulează și viața plantelor, fără instinct și senzație[248], întocmai cum în noi, anumite procese se desfășoară în mod vegetativ.

Iar când la animale s-a adăugat instinctul, ele au fost în stare, cum spun stoicii, să-și caute cele necesare. Pentru ele regula naturii este de a urma direcția instinctului. Când însă, printr-o conducere mai perfectă, s-a acordat rațiunea ființelor pe care le numim rționale, <pentru acestea>[249], viața naturală devine de drept viața în conformitate cu rațiunea, căci această rațiune creatoare[250] vine după formarea instinctului.

LIII **[87]** Zenon, în tratatul său *Despre natura omului*[251], indică cel dintâi, drept scop „viața în acord cu natura"[252], ceea ce e același lucru cu o viață virtuoasă, virtutea[253] fiind scopul către care ne mână natura. La fel spune și Cleante în tratatul său *Despre plăcere*, ca și Poseidonios și Hecataios[254], în lucrarea *Despre scopuri*. Tot așa, a trăi în conformitate cu virtutea este deopotrivă cu a trăi în acord cu experiența mersului naturii, cum spune Hrysip în prima carte a lucrării sale *Despre scopuri*, căci natura noastră individuală este o parte a naturii întregului univers[255]. **[88]** De aceea scopul poate fi definit ca o viață în acord cu natura sau, cu alte cuvinte, în acord cu propria noastră natură umană, ca și cu aceea a universului, o viață în care ne abținem de la orice acțiune oprită de legea comună pentru toate lucrurile, adică dreapta rațiune care străbate toate lucrurile și

este identică cu acel Zeus conducător care orânduieşte tot ce există[256]. Şi acelaşi lucru constituie virtutea omului fericit şi cursul paşnic al vieţii, când toate acţiunile promovează armonia geniului[257] care conlucrează în omul individual cu voinţa aceluia care conduce universul. De aceea, Diogenes spune clar că scopul trebuie să fie să acţionezi, cu bună judecată, în alegerea a ceea ce este natural. Archedemos spune că scopul este de a trăi, făcând toate acţiunile care se cuvin să fie săvârşite[258].

[89] Prin natura cu care viaţa noastră trebuie să fie în acord, Hrysip înţelege atât natura universală, cât mai ales natura omului, în timp ce Cleante spune că numai natura universului trebuie să fie urmată, fără să adauge natura individului[259].

Virtutea, susţin ei, este o dispoziţie armonioasă, un lucru care merită să fie ales pentru el însuşi, nu din speranţă sau teamă sau vreun alt motiv din afară. Mai mult, fericirea consistă în virtute, căci virtutea e acea stare a spiritului care tinde să facă armonioasă întreaga viaţă. Când o fiinţă raţională este pervertită, aceasta se datoreşte amăgirii ocupaţiilor externe sau, uneori, influenţei celor cu care se asociază; căci impulsurile date de natură fiinţei umane nu sunt niciodată perverse[260].

LIV **[90]** Virtutea, în primul rând, este, într-un sens, perfecţiunea oricărui lucru în general, cum ar fi a unei statui, poate să fie nespeculativă, ca sănătatea, sau speculativă, ca înţelepciunea; căci Hecaton spune, în prima carte a lucrării lui *Despre virtuţi,* că unele dintre ele sunt ştiinţifice şi bazate pe teorie, anume acelea a căror constituţie e de natură teoretică, cum este prudenţa sau justiţia, altele nu sunt intelectuale, acelea care-s coexistente cu cele dintâi, cum sunt sănătatea şi forţa[261]. Într-adevăr, sănătatea vine ca o urmare şi este coextensivă cu virtutea intelectuală a cumpătării, întocmai cum tăria este rezultatul felului în care a fost construită o cupolă. **[91]** Aceste virtuţi sunt numite neintelectuale, din cauză că ele nu cer adeziunea spiritului, ele se întâlnesc chiar la oamenii răi: de exemplu sănătatea, curajul. Dovadă, spune Poseidonios în prima carte a tratatului său

Despre etică, că virtutea există realmente este faptul că Socrate, Diogene și Antistene și discipolii lor au făcut progrese pe acest tărâm, iar pentru existența viciului avem dovada peremptorie că el este opus virtuții. Hrysip în prima carte a lucrării sale *Despre scop,* Cleante, Poseidonios în lucrarea lui *Protrepticul,* arată că virtutea poate fi învățată[262] și acest lucru reiese clar din faptul că oamenii răi au devenit buni.

[92] Panaitios împarte virtutea în două specii: teoretică și practică, alții o împart în trei: logică, fizică și etică, în timp ce școala lui Poseidonios recunoaște patru tipuri, iar Cleante, Hrysip, Antipatros[263] și discipolii lor și mai multe decât atât. În ce-l privește pe Apollophanes[264], el o socotește ca una singură, anume cumințenia[265].

Dintre virtuți, unele sunt primare, altele, subordonate acestora. Cele primare sunt următoarele: înțelepciunea, curajul, justiția și cumpătarea[266]. Virtuțile subordonate lor sunt: mărinimia, înfrânarea, rezistența, prezența de spirit, hotărârea bună. Ei numesc înțelepciune, știința lucrurilor rele și bune și a celor care nu-s nici rele, nici bune; curajul, cunoașterea a ceea ce trebuie ales, a lucrurilor de care ar trebui să ne ferim și a celor care sunt indiferente; justiția,...[267]; **[93]** mărinimia este cunoașterea sau deprinderea spiritului, care te face să fii deasupra a tot ce se întâmplă în mod obișnuit, fie rele, fie bune; înfrânarea este dispoziția de a nu ne lăsa niciodată învinși în ceea ce privește dreapta judecată sau deprinderea de a nu ne lăsa subjugați de plăceri; rezistența, o știință[268] sau o deprindere[269] care ne arată lucrurile în care trebuie să persistăm și în care nu, precum și cele care sunt indiferente; prezența de spirit[270], o deprindere gata să găsească prompt ceea ce se cuvine să fie făcut[271] în orice moment; hotărârea bună, știința prin care vedem ce să facem și cum să facem, astfel încât acțiunea noastră să fie folositoare.

La fel și viciile, unele sunt primare, altele secundare: de exemplu nerozia, lașitatea, injustiția, necumpătarea sunt socotite ca

vicii primare, dar neînfrânarea, slăbiciunea de minte, hotărârea rea, ca subordonate. Mai departe, ei susţin că viciile sunt forme ale necunoaşterii acelor lucruri a căror cunoaştere o au virtuţile corespunzătoare.

LV [94] Binele, în general, este lucrul care are un folos şi, mai special, este sau identic sau ceva apropiat cu folosul. De aici urmează că binele este virtutea însăşi şi ceea ce participă la virtute în aceste trei sensuri, adică: 1) binele ca izvorul din care provine <un folos, 2) lucrul, în legătură cu care rezultă un folos>[272], ca fapta conformă cu virtutea, 3) cel prin influenţa căruia se obţine un folos, de exemplu: omul bun care participă la virtute.

O altă definiţie specială a binelui, dată de ei, este: „perfecţiunea naturală a unei fiinţe raţionale, ca atare"[273]. Acesteia îi corespunde virtutea şi, ca participanţi la virtute, actele virtuoase şi oamenii buni; mai se adaugă şi accesoriile, bucuria şi veselia şi celelalte asemănătoare. [95] La fel stau lucrurile şi cu viciile; unele sunt: nerozia, laşitatea, injustiţia şi cele asemănătoare, iar altele participă la viciu, cuprinzând acte vicioase şi persoane perverse; iar accesoriile care le însoţesc sunt deznădejdea, posomorârea şi cele asemănătoare.

LVI Iarăşi, unele bunuri privesc sufletul, altele sunt exterioare, pe când altele nu-s nici sufleteşti, nici exterioare. Cele dintâi cuprind virtuţile şi actele conforme cu virtutea; bunurile exterioare sunt, de pildă: a avea o patrie mândră sau un prieten bun şi a te bucura de prosperitatea lor. A fi bun şi fericit tu însuţi nu intră nici în categoria bunurilor exterioare, nici în a celor sufleteşti. [96] La fel şi cu lucrurile rele, unele sunt de domeniul sufletului, anume viciile şi acţiunile pornite din viciu, altele sunt rele exterioare, ca de exemplu: a avea o patrie lipsită de înţelepciune sau un prieten nerod şi nefericirea care decurge de aici: altele nu-s nici exterioare, nici sufleteşti, ca de exemplu a fi tu însuţi rău şi nefericit.

LVII Bunurile sunt fie scopuri, fie mijloacele acestor scopuri sau, în acelaşi timp, scopuri şi mijloace. Un prieten şi foloasele pe care le avem de la el sunt mijloace către bine, în timp ce încrederea,

noblețea sufletului, libertatea, încântarea, bucuria, lipsa de durere şi orice act virtuos sunt, prin natura lor, scopuri.

[97] <Virtuţile>[274], spun ei, sunt bunuri de natura mijloacelor şi de natura scopurilor. Pe de o parte, în măsura în care ele aduc fericirea, ele sunt mijloace şi, pe de altă parte, în măsura în care desăvârşesc această fericire şi sunt parte din ea, ele sunt scopuri. La fel cu relele, unele sunt scopuri, altele mijloace, în timp ce altele sunt, în acelaşi timp, şi mijloace şi scop. Duşmanul tău şi răul ce ţi-l face sunt mijloace; consternarea, umilirea, sclavia, tristeţea, desperarea, supărarea prea mare şi orice acţiune vicioasă sunt scopuri. <Viciile>[275] sunt rele atât ca scop, cât şi ca mijloc, deoarece, în măsura în care aduc nefericirea, ele sunt mijloace dar, în măsura în care împlinesc această nefericire, aşa încât devin o parte din ea, ele sunt scopuri.

LVIII [98] Dintre bunurile sufleteşti, unele sunt deprinderi[276], altele dispoziţii[277], pe când altele nu sunt nici deprinderi, nici dispoziţii. Virtuţile sunt dispoziţii, în timp ce realizările profesionale sunt deprinderi, iar acţiunile, ca atare, nu sunt nici una, nici alta. În general, există bunuri sufleteşti amestecate, de exemplu: faptul de a avea copii reuşiţi sau a avea o bătrâneţe fericită. Ştiinţa însă e un bun pur. Iarăşi, unele bunuri sufleteşti sunt permanente, ca virtuţile, altele trecătoare, ca bucuria şi exerciţiul mersului.

LIX Orice bun sufletesc, spun ei, este oportun, obligatoriu, profitabil, folositor, comod, frumos, avantajos, merită a fi dorit, şi drept. [99] Este oportun deoarece aduce lucruri de aşa natură, încât, prin producerea lor, noi tragem folos; este obligatoriu din cauză că uneşte acolo unde acest lucru este necesar; este profitabil din cauză că aduce foloase, de pe urma cărora, noi profităm, încât beneficiul din afacere depăşeşte prin folos; este folositor deoarece asigură folosirea beneficiului[278]; e comod din pricină că folosul pe care-l oferă e demn de toată lauda; e frumos, pentru că bunul e proporţional cu folosinţa ce i se dă; avantajos, deoarece, prin însăşi natura lui, aduce foloase; merită să fie dorit pentru că se prezintă astfel încât alegerea lui este

ceva raţional. De asemenea e drept în măsura în care e în armonie cu legea şi tinde să unească pe oameni într-o comunitate.

[100] Motivul pentru care ei caracterizează binele suprem ca frumos este că el posedă pe deplin proporţiile numerice cerute de natură sau are o armonie desăvârşită. Există, spun ei, patru feluri de frumos, anume: ceea ce e drept, curajos, orânduit şi înţelept, căci numai sub aceste forme sunt realizate faptele frumoase. La fel există patru feluri de lucruri urâte, anume: ceea ce este injust, laş, dezordonat şi smintit. Prin frumos se înţelege într-un înţeles unic acel bun care-l face pe posesorul lui demn de laudă sau, pe scurt, bunul care este demn de laudă; deşi, în alt sens, înseamnă o aplecare firească pentru a-şi îndeplini bine funcţia sa[279]; în timp ce, în alt sens, frumosul este ceea ce dă o podoabă oricărui lucru, ca atunci când spunem că numai înţeleptul este bun şi frumos.

[101] Mai spun că numai frumosul moral[280] este bun. Aşa susţin Hecaton în tratatul său *Despre bunuri,* cartea a III-a, şi Hrysip în opera sa *Despre frumosul moral.* Ei susţin că frumosul e virtutea şi tot ce participă la virtute, ceea ce e tot una cu a spune că ceea ce-i bun e şi frumos sau că termenul „bun" e de forţă egală cu termenul „frumos", ceea ce revine la acelaşi lucru. Deoarece un lucru e bun, e şi frumos; sau, e frumos, de aceea e şi bun. LX După părerea lor, toate bunurile sunt egale şi sunt de dorit în cel mai înalt grad şi nu admit nici relaxare, nici încordare. Dintre lucrurile existente, unele, spun ei, sunt bune, altele rele, iar altele nici bune, nici rele[281].

[102] Bunurile sufleteşti cuprind virtuţile prudenţei, justiţiei, curajului, cumpătării şi celelalte, pe când opusele lor sunt rele, anume imprudenţa, injustiţia şi celelalte. Sunt nici bune, nici rele acele lucruri care nici nu folosesc, nici nu dăunează unui om, ca viaţa, sănătatea, plăcerea, frumuseţea, forţa, bogăţia, gloria, nobleţea şi contrariile lor: moartea, boala, durerea, urâţenia, slăbiciunea, sărăcia, lipsa de glorie, originea modestă şi cele asemănătoare cu acestea, cum afirmă Hecaton în lucrarea *Despre scop* în cartea a VII-a, şi Apollodoros în *Etica* sa, ca şi Hrysip; căci ei spun că aceste lucruri

de care am vorbit nu sunt bunuri, prin ele însele, ci din punct de vedere moral, sunt indiferente, deși intră în specia lucrurilor de preferat[282], **[103]** întrucât, așa cum proprietatea căldurii este să încălzească, nu să răcească, tot așa și proprietatea binelui e să folosească, nu să strice; însă bogăția și sănătatea pe cât folosesc pe atâta și dăunează, de aceea ele nu sunt un bun. Mai departe ei susțin că nu poate fi considerat ca bun lucrul pe care poți să-l folosești și-n bine și-n rău; or, bogăția și sănătatea pot fi folosite și spre bine, și spre rău. Pe de altă parte, Poseidonios e de părere că și acestea fac parte din bunuri. Hecaton, în cartea a noua a tratatului său *Despre bunuri,* și Hrysip în lucrarea sa *Despre plăcere* tăgăduiesc că plăcerea ar fi un bun, căci unele plăceri sunt rușinoase și nimic din ce-i rușinos nu este un bun. **[104]** A fi de folos înseamnă a se pune în mișcare sau a se abține conform cu virtutea, pe când a dăuna înseamnă a se pune în mișcare sau a se abține pe baza viciului.

Termenul „indiferent"[283] are două înțelesuri: primul arată lucrurile care nu contribuie nici la fericire nici la nenorocire, ca bogăția, gloria, sănătatea, forța și cele asemănătoare, căci e cu putință să fii fericit și fără acestea, deși folosirea lor într-un anumit fel duce la fericire sau la mizerie.

În cu totul alt sens sunt numite „indiferente" lucrurile care nu sunt de natură a stârni nici dorința și nici aversiunea, de exemplu faptul că numărul firelor de păr de pe cap e par sau impar sau că ții degetul drept sau îndoit. Nu, deci, în acest sens au fost numite indiferente lucrurile menționate mai sus, deoarece ele sunt totuși în stare să stârnească dorința sau aversiunea. **[105]** De aceea, dintre acestea din urmă, unele sunt alese prin preferință, <altele sunt respinse>[284], pe când indiferența, la celelalte, nu dă motiv nici de a le alege, nici de a le respinge.

LXI Dintre lucrurile indiferente, după cum spun ei, unele sunt „preferate", altele, „respinse"[285]; acelea care au o valoare sunt „preferate", în timp ce acelea care au o nedemnitate[286], sunt „respinse". Valoarea[287] este definită de ei, mai întâi, ca o contribuție

la o viaţă armonioasă[288], aşa cum se găseşte în fiecare bun; în al doilea rând, ca o facultate sau o folosinţă mediatoare care contribuie la o viaţă în conformitate cu natura[289], ceea ce-i tot una cu a spune că bogăţia şi sănătatea contribuie la ducerea unei vieţi conforme cu natura; în al treilea rând, valoarea este echivalentul pe care îl fixează un expert, cunoscător al faptelor, la fel cum se spune când se schimbă grâu pentru atâta orz şi un catâr pe deasupra[290].

[106] Astfel, din categoria lucrurilor preferate fac parte acelea care au o valoare, de exemplu printre calităţile sufleteşti: talentul înnăscut, îndemânarea, progresul şi cele asemănătoare; iar printre calităţile trupeşti: viaţa, sănătatea, forţa, constituţia bună, sănătatea organelor, frumuseţea <şi aşa mai departe>; iar din sfera lucrurilor exterioare: bogăţia, gloria, nobleţea şi cele asemănătoare. La categoria lucrurilor de respins aparţin printre însuşirile sufleteşti: neîndemânarea din naştere, nepriceperea şi cele asemănătoare; printre calităţile trupeşti: moartea, boala, slăbiciunea, constituţia rea, mutilarea, urâţenia şi aşa mai departe; din sfera lucrurilor exterioare: sărăcia, lipsa de glorie, originea de jos şi cele asemănătoare. Dar sunt şi lucruri care nu aparţin niciunei clase; acestea nu sunt nici preferate, nici respinse.

[107] Iarăşi, dintre lucrurile preferate, unele sunt alese pentru ele însele, altele pentru altceva, iar altele pentru ele însele şi pentru altceva. În prima categorie intră talentul înnăscut, progresul şi cele asemănătoare; în a doua, bogăţia, nobleţea, şi cele asemănătoare; în ultima, forţa, integritatea simţurilor, facultăţi depline. Lucrurile care sunt alese pentru ele însele, sunt alese, fiindcă sunt în conformitate cu natura; cele care-s alese pentru altceva, sunt alese fiindcă ne procură nu puţine foloase. La fel e şi cu lucrul respins, din motive contrare celor precedente.

LXII Mai departe, ei afirmă că îndatorirea este acţiunea căreia fiind săvârşită i se poate da o justificare raţională; de exemplu, conformarea[291] în procesul vieţii, care, într-adevăr, pătrunde creşterea

plantelor şi a animalelor, căci – susţin ei –, chiar la plante şi la animale putem deosebi îndatoriri.

[108] Zenon a fost cel dintâi care a folosit acest termen de „îndatorire"[292], denumirea fiind luată de la faptul că „se cuvine după unii"[293].

Ea este o acţiune, în sine, adaptată orânduirilor naturii, căci, dintre actele săvârşite sub impulsul instinctului, unele sunt îndatoriri, altele împotriva îndatoririlor, iar altele nici îndatoriri, nici împotriva îndatoririlor.

Sunt îndatoriri acele acte pe care raţiunea le alege spre a fi executate, cum ar fi: cinstirea părinţilor, a fraţilor şi a patriei şi legăturile de prietenie; împotriva îndatoririi sunt faptele pe care raţiunea nu le aprobă, ca de exemplu: a-ţi neglija părinţii, a fi nepăsător faţă de fraţi, a nu te înţelege cu prietenii, a nesocoti interesele patriei şi cele asemănătoare. **[109]** Faptele care nu sunt nici îndatoriri şi nici împotriva îndatoririi sunt acelea pe care raţiunea nici nu le alege, nici nu le opreşte de a se face, cum ar fi a ridica un fir de pai, a ţine în mână un condei sau o ţesală şi altele asemănătoare.

Iaraşi, unele îndatoriri ne revin în mod necondiţionat, altele în anumite împrejurări. Necondiţionate sunt îndatoririle următoare: a-ţi îngriji sănătatea şi organele simţurilor şi alte lucruri asemănătoare; impuse de împrejurări sunt acelea care ne fac să ne mutilăm singuri sau să ne sacrificăm averea. Tot astfel şi cu faptele care sunt împotriva îndatoririlor. O altă împărţire e: în îndatoriri permanente şi în altele nepermanente. A trăi în mod virtuos este o îndatorire permanentă, pe când a pune întrebări şi a da răspunsuri, precum şi a se plimba şi cele asemănătoare nu sunt îndatoriri permanente. Acelaşi lucru se poate spune şi despre opusul îndatoririi. **[110]** Sunt şi în situaţiile intermediare îndatoriri, ca aceea ca băieţii să asculte de supraveghetorii care-i au în grijă.

LXIII După părerea stoicilor, sufletul are opt[294] părţi. Aceste părţi sunt: cele cinci simţuri, organul vorbirii, organul gândirii, care este însăşi mintea, şi partea generatoare[295]. Din falsitate rezultă

perversiunea care se întinde şi asupra minţii, iar din această perversiune se nasc multe pasiuni, care sunt tot atâtea cauze de tulburare[296]. Pasiunea, aşa cum o defineşte Zenon, este o mişcare neraţională şi contra firii a sufletului sau un impuls ce creşte în mod exagerat[297].

Hecaton, în tratatul său *Despre pasiuni,* cartea a 11-a, şi Zenon, în lucrarea sa cu acelaşi titlu, spun că există patru genuri de pasiuni: durerea, frica, pofta şi plăcerea[298]. **[111]** Ei mai susţin că emoţiile sunt judecăţi[299], aşa cum arată Hrysip în tratatul său *Despre pasiuni;* avariţia este o presupunere că banul e bun şi tot aşa este şi cu beţia şi nestăpânirea şi cu toate celelalte patimi.

După ei, durerea este o strângere neraţională a sufletului[300]. Speciile ei sunt: mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, îndurerarea, supliciul, prăbuşirea[301]. Mila este durerea resimţită în faţa unei suferinţi nemeritate, invidia e ciuda pe prosperitatea altora, gelozia este durerea când vedem că altul are ceva ce dorim pentru noi, rivalitatea e suferinţa că altul posedă ceea ce avem şi noi, **[112]** tulburarea e o durere care ne apasă, supărarea este ceea ce ne strânge şi ne micşorează spaţiul, îndurerarea este o suferinţă adusă de un gând supărător, care persistă sau chiar se extinde, supliciul e o durere adâncă, prăbuşirea e o durere iraţională, care ne chinuieşte şi ne împiedică să vedem lucrurile prezente.

Frica este o aşteptare a răului. În frică intră următoarele emoţii: teroarea, şovăiala, ruşinea, groaza, panica, anxietatea[302]. Teroarea este o frica care produce spaima, ruşinea e frica de infamie, şovăiala este frica de faptele viitoare, groaza este frica produsă de reprezentarea unui lucru neobişnuit, **[113]** panica este frica care-ţi măreşte debitul vorbirii, anxietatea e frica pe care o simţim în faţa unui lucru neclar.

Dorinţa este o poftă neraţională, sub care sunt rânduite stările următoare: lipsa, ura, părtinirea, mânia, iubirea, pica, ciuda[303]. Lipsa este o poftă nerealizată ca şi cum ar fi tăiată de obiectul ei, dar tinzând zadarnic şi atrasă spre el. Ura este o poftă, mereu crescândă

și vie, ca să i se întâmple rău cuiva, părtinirea este pofta sau dorința legată de o anumită alegere, mânia este dorința de a pedepsi pe cineva, socotit că ți-a adus o jignire nemeritată, iubirea este o poftă, ce nu convine înțelepților, căci reprezintă sforțarea de a câștiga iubirea numai prin frumusețea vizibilă. [114] Pica este mânia care s-a înveninat îndelung și a devenit răutăcioasă, așteptându-și momentul potrivit, cum se arată în aceste versuri:

> Chiar de-și înghite mânia în sine acuma,
> Pentru mai târziu plănui-va în fapte s-o pună[303a].

Ciuda este o mânie în stadiul începător.

Plăcerea este o exaltare irațională, care rezultă din ceea ce pare a fi demn de alegere; ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă[304]. Încântarea este plăcerea care farmecă prin intermediul urechilor, bucuria de răul altuia este plăcerea resimțită la răul altuia, desfătarea, ca o întoarcere, este înclinarea[305] sufletului spre nestăpânire. Iar bucuria violentă este nimicirea virtuții.

[115] Și, după cum se spune că există anumite infirmități ale corpului, cum ar fi guta sau tulburările artritice, tot așa sunt pentru suflet dragostea de glorie, dragostea de plăceri și cele la fel. Prin infirmitate se înțelege o boală însoțită de slăbiciune, iar prin boală se înțelege o închipuire a unui lucru care pare foarte de dorit. Și după cum se spune că trupul are înclinare spre anumite boli, ca guturaiul și diareea, tot așa și în suflet se află tendințe spre pizmă, milă, ceartă și cele asemănătoare[306].

[116] Stoicii mai spun că există trei stări emoționale bune, anume bucuria, prudența și voința[307]. Bucuria, opusul plăcerii, este o exaltare justificată de rațiune, prudența, opusul fricii, este o evitare bazată pe rațiune; căci înțeleptul deși nu va simți niciodată frica, totuși va fi prudent. Pentru stoici voința este opusul poftei, întrucât este o dorință rațională, și, după cum sub pasiunile primare sunt

orânduite altele, care le sunt subordonate, tot aşa e şi cu stările emoţionale primare bune.

Astfel, voinţa se împarte în bunăvoinţă, amabilitate, respect, afecţiune[308]; prudenţa se împarte în pudoare şi modestie[309] iar bucuria, în desfătare, veselie şi bună dispoziţie[310].

LXIV [117] După ei, înţeleptul[311] e lipsit de pasiuni, din cauză că nu cade în asemenea slăbiciuni, dar adaugă că termenul de apatie e aplicat în alt sens omului rău şi înseamnă că acesta e aspru şi neînduplecat.

Mai departe se spune că înţeleptul e lipsit de trufie căci este indiferent şi la faimă şi la defăimare. Dar mai există şi un altul lipsit de trufie, care e rânduit printre cei necugetaţi, şi anume omul rău. Iarăşi spun ei că oamenii înţelepţi sunt austeri, din pricină că nu caută plăcerile pentru ei şi nici nu le admit la alţii. Totuşi, termenul auster este dat şi altora, în acelaşi sens cum se spune despre un vin că-i aspru pentru a fi folosit ca medicament, iar nicidecum pentru a fi băut.

[118] Virtuoşii sunt lipsiţi de înşelăciune şi se păzesc de a se pune într-o lumină favorabilă, ascunzând cu intenţie părţile lor rele şi făcând să se vadă numai părţile lor bune pe care le au. În acelaşi timp sunt lipsiţi de prefăcătorie, căci au lăsat la o parte ipocrizia fie în vorbire, fie în înfăţişare. Şi se abţin de a acţiona, refuzând să facă ceva care e potrivnic îndatoririi. Ei vor bea vin, dar nu se vor îmbăta. Nici nu vor delira; singurul lucru ce poate avea uneori înţeleptul sunt reprezentările neobişnuite datorate melancoliei sau delirului, stări care nu-s determinate de principiul a ceea ce e demn de ales, ci-s contrare naturii. Într-adevăr, nici durere nu va simţi vreodată înţeleptul, ştiind că durerea este o strângere neraţională a sufletului, cum spune Apollodoros în *Etica* sa[312].

[119] Stoicii mai declară că filozofii sunt asemenea zeilor, fiindcă au ceva divin în ei, în timp ce omul rău e fără divinitate[313]. Şi chiar acest cuvânt „fără divinitate" are două înţelesuri, dintre care unul este opusul termenului „zeesc", iar celălalt arată omul care

desconsideră divinul; în acest din urmă sens, spun ei, termenul nu se aplică oricărui om rău. Mai adaugă că înțelepții sunt adoratori ai zeilor, căci ei cunosc cele cuvenite zeilor, iar pietatea este știința de a servi zeii. Ei vor aduce sacrificii zeilor și-și păstrează puritatea, căci se feresc de faptele care sunt jigniri împotriva zeilor, iar zeii îi iubesc, căci ei sunt sfinți și drepți față de divinitate. Singurii preoți adevărați sunt înțelepții, deoarece obiectul preocupărilor lor sunt sacrificiile de adus zeilor, clădirea templelor, purificările și celelalte lucruri care se referă la zei.

[120] Stoicii prescriu cinstirea părinților și a fraților în al doilea rând după aceea a zeilor. Susțin, mai departe, că dragostea părintească față de copii este firească la înțelepți, dar nu și la cei răi. Și sunt de părere că greșelile sunt toate egale[314]: așa spune Hrysip în cartea a patra a scrierii sale *Cercetări etice*, ca și Persaios și Zenon[315]. Dacă un adevăr nu-i mai adevărat decât altul, nici un lucru fals nu e mai fals decât altul. La fel, o înșelăciune nu-i mai mare decât alta, tot așa nici o greșeală nu-i mai mare ca alta. După cum acela care este la o sută de stadii departe de Canobos[316] și acela care-i numai la un stadiu nu se află nici unul, nici altul în Canobos, tot așa acela care comite o greșeală gravă și cel care comite o greșeală mai mică, nu are o conduită dreaptă[317].

[121] Heracleides din Tars, discipolul lui Antipatros din Tars, și Athenodoros[318] afirmă însă că greșelile nu sunt egale. Stoicii mai spun iarăși că înțeleptul va lua parte la viața politică, dacă nu-l va împiedica nimic, deoarece astfel va opri viciul și va promova virtutea; așa susține Hrysip în prima carte din lucrarea sa *Despre diferitele feluri de viață*. Înțeleptul se va căsători, cum spune Zenon în *Republica* sa, și va avea copii. Mai mult chiar, ei spun că înțeleptul nu-și va forma niciodată simple păreri, adică nu-și va da niciodată asentimentul[319] la un lucru fals, va duce felul de viață al cinicilor, cinismul fiind drumul cel mai scurt spre virtute, cum îl numește Apollodoros[320] în *Etica* sa, și va putea mânca chiar carne de om, dacă va fi silit de împrejurări. Mai spun că numai înțeleptul este liber pe

când oamenii răi sunt sclavi, deoarece libertatea este puterea de a acționa cum vrea[321], pe când sclavia înseamnă lipsa acestei puteri. [122] Într-adevăr, există și o a doua formă de sclavie, care consistă în supunere și o a treia care implică posesiunea sclavului, ca și supunerea lui. Opusul unei asemenea sclavii e stăpânirea, care-i și ea un rău. Nu numai că înțelepții sunt liberi, dar sunt și regi, regalitatea fiind o conducere fără dare de socoteală[322], pe care nimeni în afară de înțelepți n-o pot avea; așa spune Hrysip în tratatul său *Despre întrebuințarea proprie a numelor la Zenon*[323], deoarece el susține că cunoașterea binelui și a răului este un atribut necesar al stăpânitorului și că nici un om rău nu posedă această știință. La fel, numai cei înțelepți sunt indicați să fie magistrați, judecători sau oratori, pe când printre cei răi, nimeni nu are aceste calificări. Mai departe, înțeleptul e infailibil, nefiind supus greșelii. [123] De asemenea sunt inofensivi, pentru că nu vatămă nici pe alții, nici pe ei înșiși. În același timp n-au milă[324] și nici nu iartă pe nimeni, nu trec cu vederea niciodată pedepsele fixate de lege, întrucât indulgența și mila și chiar și echitatea sunt semne ale unui spirit slab, care arată bunătate, în loc de severitate; nici nu socotesc că pedepsele sunt prea severe. Mai spun că înțeleptul nu se miră de nici un lucru care pare extraordinar, cum ar fi cavernele subterane ale lui Charon[325], mareele, izvoarele de apă caldă și erupțiile vulcanice. Nici nu va trăi înțeleptul în singurătate, căci, în mod firesc, el e făcut pentru societate și acțiune. Dar el se va supune exercițiilor, ca să-și sporească puterea de rezistență a trupului.

[124] Înțeleptul va face rugăciuni și va cere lucruri bune de la zei; așa spun Poseidonios în prima carte a tratatului său *Despre îndatoriri* și Hecaton în cartea a treia a lucrării lui *Despre paradoxe*. Prietenia, spun ei, există numai între cei înțelepți și buni pe temeiul asemănării lor unul cu altul. Prin prietenie ei înțeleg o folosire, în comun, și tot ce se referă la viață și din prietenie noi ne purtăm cu prietenii noștri ca cu noi înșine. Stoicii susțin că prietenul trebuie ales de dragul lui și că mulțimea prietenilor este un bine. Între oamenii răi

nu există prietenie și cel rău n-are prieteni. După ei cei care nu-s înțelepți sunt toți nebuni, deoarece, nefiind cuminți, fac totul din nerozie, care-i aproape de nebunie[326].

[125] Tot ce face înțeleptul e bine, întocmai cum spunem că Ismenias[327] cântă bine din flaut toate cântecele. Deci totul aparține înțeleptului, căci legea îi dă un drept deplin asupra tuturor lucrurilor. E drept că se spune că unele lucruri aparțin celui rău, întocmai cum se poate spune că ceea ce a fost dobândit în mod necinstit, într-un sens, aparține statului, și în alt sens, acelora care se bucură de asemenea lucruri.

LXV Stoicii susțin că virtuțile se implică una pe alta și că posesorul uneia le posedă pe toate, întrucât virtuțile au principii comune, cum spun Hrysip în prima carte a lucrării lui *Despre virtuți*, Apollodoros[328] în a sa *Fizica după școala veche* și Hecaton în cartea a treia a tratatului său *Despre virtuți*. **[126]** Într-adevăr, dacă un om posedă virtutea, el este în stare, pe dată, să cerceteze și să pună în practică ceea ce trebuie să facă. Dar unele fapte sunt demne de săvârșire, de alegere, de rezistență, de perseverență și de distribuire, așa încât dacă un om acționează printr-o alegere inteligentă, uneori cu curaj, alteori pe calea unei juste distribuiri și alteori cu măsură, el este, totodată, înțelept, curajos, just și cumpătat. Fiecare dintre virtuți are o anumită parte specifică pe care o cuprinde; de exemplu, curajul se ocupă cu lucrurile care trebuie suportate, cumințenia cu actele care trebuie săvârșite, cu acelea de la care trebuie să ne abținem și cu acelea care nu intră în nici una dintre aceste împărțiri. La fel, fiecare din celelalte virtuți are sfera ei proprie. Înțelepciunii îi sunt subordonate sfatul bun și înțelegerea; cumpătării, disciplina și ordinea; justiției, egalitatea și echitatea; curajului, neșovăirea și tăria.

[127] Unul din principiile lor este că nu există nimic intermediar între virtute și viciu, pe când după peripateticieni, există, și anume progresul[329]. Stoicii spun că, după cum un băț trebuie să fie drept sau încovoiat, tot așa un om trebuie să fie drept sau nedrept. La fel nu există grade de justiție sau injustiție; și aceeași regulă se aplică și la

celelalte virtuţi. Mai departe, în timp ce Hrysip susţine că virtutea poate fi pierdută, Cleante spune contrariul. După părerea celui dintâi, virtutea poate fi pierdută, ca o urmare a beţiei sau a melancoliei, cel de-al doilea o consideră de neclintit, datorită comprehensiunilor certe[330]. Virtutea, spun ei, merită să fie aleasă <pentru ea însăşi>. În orice caz, ne este ruşine de o purtare rea, ca şi cum n-am cunoaşte nimic cu adevărat bun în afară de frumuseţea morală[331]. Mai mult chiar, ei susţin că virtutea e suficientă, prin ea însăşi să asigure fericirea, după cum spun Zenon şi Hrysip în prima carte a tratatului său *Despre virtute*, iar Hecaton în cartea a doua a tratatului său *Despre bunuri* **[128]** afirmă textual: „Dacă mărinimia singură poate ridica mult deasupra oricărui lucru, ea care nu-i decât o parte a virtuţii, atunci virtutea, în întregime, va fi suficientă pentru a da fericirea, dispreţuind toate lucrurile care par tulburătoare". Totuşi Panaitios şi Poseidonios neagă că virtutea singură e suficientă; dimpotrivă, şi sănătatea e necesară şi anumite mijloace băneşti şi de tărie[332].

Alt principiu al lor, susţinut de Cleante şi discipolii lui, este exercitarea continuă a virtuţii, căci virtutea nu poate fi pierdută niciodată şi înţeleptul îşi exercită tot timpul mintea[333], care este perfectă. LXVI Mai spun că justiţia, ca şi legea şi raţiunea dreaptă, există de la natură şi nu prin convenţie[334], după cum afirmă Hrysip în opera lui *Despre frumuseţea morală*[335]; **[129]** stoicii nu sunt de părere că divergenţa de opinii dintre filozofi ar fi un motiv de a părăsi studiul filozofiei, deoarece în baza acestui argument, ar trebui să renunţăm şi la viaţă, după cum spune Poseidonios în *Îndemnurile* sale. Hrysip recunoaşte că educaţia generală a grecilor este folositoare.

Doctrina stoicilor este că nu poate fi vorba de drept între om şi celelalte animale, din cauza neasemănării lor, aşa cum cred Hrysip în prima carte a tratatului său *Despre dreptate* şi Poseidonios în prima carte a lucrării sale *Despre îndatorire*. Mai departe, stoicii cred că înţeleptul va simţi dragoste faţă de tinerii care, prin înfăţişarea lor exterioară, arată o aplecare firească spre virtute. Aceasta-i părerea lui

Zenon în *Republica* lui, a lui Hrysip în prima carte a lucrării lui *Despre felurile de viață*, și a lui Apollodoros în *Etica* lui.

[130] Ei definesc dragostea ca o năzuință spre dobândirea prieteniei prin intermediul frumuseții vizibile, singurul ei scop fiind prietenia, iar nu desfătarea trupească. Oricum ar fi, ei pretind că Thrasonides[336] nu s-a atins de iubita care era în puterea sa fiindcă aceasta îl ura, ceea ce dovedește, cred ei, că dragostea atârnă de prietenie, după cum spune Hrysip în tratatul său *Despre dragoste*, și nu este trimisă de zei. Frumusețea este, după ei, floarea virtuții.

Dintre cele trei feluri de viață, contemplativă, practică și rațională, ei spun că trebuie s-alegem pe cea din urmă, pentru că o ființă rațională este capabilă prin natură de contemplare și acțiune. Mai spun că înțeleptul, în mod rezonabil își poate pune capăt vieții fie în folosul patriei sau al prietenilor săi, fie că suferă de o durere fără seamăn, de o mutilare sau de o boală fără leac.

[131] Tot doctrina lor este că printre înțelepți trebuie să existe comunitatea femeilor[337], astfel ca fiecare să aibă legături cu care se nimerește, așa cum spun Zenon, în *Republica* lui și Hrysip în tratatul lui *Despre republică* [și nu numai ei, ci și Diogene cinicul, și Platon].

În asemenea împrejurări vom simți o dragoste părintească la fel pentru toți copiii și s-ar pune capăt geloziilor născute din adulter. Cea mai bună formă de guvernământ, susțin ei, este un amestec de democrație, regalitate și aristocrație[338].

Acestea sunt afirmațiile pe care le fac în doctrinele lor etice, cu multe alte adăugiri, împreună cu demonstrațiile potrivite pentru ele: totuși, pentru o prezentare sumară și elementară, aceasta e de ajuns[339].

LXVII **[132]** Stoicii împart fizica în diferite rubrici[340]. (1) corpurile, (2) principiile, (3) elementele, (4) zeii, (5) limitele, (6) spațiul și (7) golul[341]. Împărțirea aceasta este pe specii, împărțirea însă pe genuri e făcută în trei: prima parte se ocupă cu universul, a doua cu elementele și a treia cu cauzele.

Ei spun că partea care se ocupă cu universul se divide în două: cu una se ocupă şi matematicienii[342], întrucât tratează chestiuni privitoare la stelele fixe şi la planete, de exemplu: dacă Soarele este sau nu de mărimea cum arată a fi[343], şi acelaşi lucru şi despre Lună, problema revoluţiilor lor şi alte chestiuni de acelaşi fel. **[133]** Dar mai este şi o altă parte sau domeniu al cercetării cosmologice, care aparţine numai fizicienilor. Aceasta cuprinde problema referitoare la substanţa universului, dacă Soarele şi stelele au o materie şi o formă, dacă lumea a avut un început în timp sau nu, dacă-i însufleţită sau nu, destructibilă sau nu, dacă e condusă de providenţă şi alte chestiuni. Partea care se ocupă cu cauzele, se subdivide şi ea în două: la una din diviziuni aparţin şi cercetările medicale, în măsura în care cuprind studierea principiului conducător[344] al sufletului, fenomenele sufleteşti, semnţele şi cele asemănătoare cu acestea; pe când cealaltă diviziune priveşte şi pe matematicieni, de exemplu cum trebuie explicată vederea, care sunt cauzele imaginii reflectate în oglindă, cum se formează norii, trăsnetul, curcubeul, haloul, cometele şi cele asemănătoare.

LXVIII **[134]** Stoicii susţin că există două principii în univers, unul activ şi altul pasiv. Principiul pasiv este o substanţă fără calitate, adică materia, în timp ce cel activ este raţiunea imanentă din această substanţă, adică zeul, căci el este veşnic şi-i făuritorul oricărui lucru din întreg cuprinsul materiei. Doctrina aceasta este expusă de Zenon din Kition în tratatul său *Despre fiinţă,* de Cleante în lucrarea sa *Despre atomi,* de Hrysip în prima carte către sfârşit a *Fizicii* lui, de Archedemos în tratatul său *Despre elemente* şi de Poseidonios în cartea a doua a lucrării sale *Tratat despre fizică.* După aceştia, există o deosebire între principii şi elemente, cele dintâi n-au fost nici generate, <nici>[345] nu vor fi distruse, în timp ce elementele vor pieri în conflagraţia universală[346]. Mai mult, principiile sunt incorporale[347] şi lipsite de formă, în timp ce elementele sunt înzestrate cu formă.

[135] Apollodoros, în *Fizica* sa, spune că este corp ceea ce se extinde în trei dimensiuni, lungime, lățime și adâncime; acesta se numește și corp solid. Suprafața este limita unui corp solid sau ceea ce are numai lungime și lărgime, fără adâncime. Poseidonios, în cartea a treia a lucrării sale *Despre meteorologie,* susține că suprafața există nu numai în gândirea noastră, ci și în realitate. Linia este limita unei suprafețe sau o lungime fără lățime sau ceea ce are numai lungime. Punctul este limita unei linii, semnul cel mai mic posibil[348].

Zeul este unul și același lucru cu rațiunea, cu destinul și cu Zeus, el poartă încă multe alte nume[349]. **[136]** La început, el a existat în el însuși și a transformat întreaga substanță, prin aer, în apă și întocmai cum în sămânță este cuprins germenul, tot așa zeul, care este rațiunea seminală a universului, rămâne în umiditate, face maleabilă materia în vederea creației care va urma. El creează, mai întâi, cele patru elemente: focul, apa, aerul și pământul. Aceste lucruri sunt discutate de Zenon în tratatul său *Despre univers,* de Hrysip în prima carte a *Fizicii* sale și de Archedemos într-o operă, anume *Despre elemente.*

LXIX Elementul e definit ca lucrul din care mai întâi se nasc lucrurile particulare și în care se desfac până la urmă[350]. **[137]**. Cele patru elemente împreunate constituie substanța necalificată, care e materia. Focul este elementul cald, apa, cel umed, aerul, cel rece, iar pământul, elementul uscat. De altfel, calitatea uscăciunii se găsește și în aer. Focul numit și eter are locul cel mai de sus, în care a fost creată, mai întâi, sfera stelelor fixe; pe urmă vine sfera planetelor, apoi aceea a aerului, pe urmă apa și cea mai de jos pământul, care este în centrul tuturor lucrurilor[351].

LXX Termenul de univers este folosit de ei în trei înțelesuri: (1) acela de zeul însuși, calitatea specifică[352] din fiecare substanță. El este indestructibil și n-a fost născut, fiind ziditorul[353] acestei orânduiri a lumii, el care, în anumite perioade de timp, absoarbe în sine întreaga substanță și din nou o creează din el însuși. **[138]** În al doilea rând, ei dau numele de univers așezării ordonate a corpurilor cerești, în al treilea rând, întregului constituit din aceste două.

Universul mai este definit ca fiind calitatea specifică[354] a substanței totalității lucrurilor. După cuvintele lui Poseidonios din tratatul lui *Elemente de meteorologie,* universul este un sistem compus din cer și pământ și naturile pe care el le cuprinde sau un sistem constituit din zei și oameni și din toate lucrurile create pentru folosul lor. Prin cer se înțelege circumferința extremă în care zeitatea își are sălașul.

Lumea, după părerea lor, este guvernată de rațiune și providență[355]; așa spun Hrysip în cartea a cincea a tratatului său *Despre providență* și Poseidonios în opera *Despre zei,* cartea a treia, rațiunea pătrunzând fiecare parte a ei, întocmai cum face sufletul din noi. Este numai o diferență de grad, în unele părți e mai mult, în altele mai puțin. **[139]** Prin unele lucruri, rațiunea pătrunde ca o forță de coeziune[356], cum e cazul cu oasele și nervii noștri, pe când alte părți le pătrunde ca o inteligență, ca în partea conducătoare[357] a sufletului. Astfel, lumea întreagă este o ființă vie, înzestrată cu suflet și rațiune, având eterul[358] ca principiu conducător, așa spune Antipatros din Tyr în cartea a opta a tratatului lui *Despre univers.* Hrysip în prima carte a lucrării lui *Despre providență* și Poseidonios în cartea lui *Despre zei* spun că cerul este rațiunea conducătoare a lumii. Cleante însă susține că este soarele[359]. Hrysip totuși, în cursul aceleiași lucrări, dă o explicație întrucâtva deosebită, anume că această rațiune conducătoare este partea cea mai pură a eterului din univers, aceeași, spun ei, care e divinitatea supremă și care străbate, parcă în mod sensibil, tot ceea ce-i în aer, toate animalele și plantele, ca și pământul însuși, ca un principiu de coeziune[360].

[140] Poseidonios în cartea a cincea a lucrării sale *Tratat de fizică* și Antipatros cu discipolii săi în cărțile *Despre univers* spun că lumea e unică și mărginită, având o formă sferică, forma aceasta fiind cea mai potrivită pentru mișcare. În afara acestei lumi este răspândit vidul infinit, care e incorporal[361]. Incorporal se numește ceea ce e capabil să fie ocupat de un corp fără totuși a fi ocupat. În univers nu există spațiu gol, ci totul formează un întreg unit. Acesta-i rezultatul

necesar al armoniei și tensiunii[362] care unesc la un loc lucrurile din cer cu cele de pe pământ. Hrysip discută vidul în opera lui *Despre vid* și în prima carte a lucrării sale *Științele fizice,* la fel și Apollophanes[363] în *Fizica* lui, Apollodoros și Poseidonios în *Tratat de fizică,* cartea a doua. Se adaugă că acestea sunt tot corpuri[364].

[141] Și timpul este incorporal, fiind distanța mișcării lumii[365]. Timpul trecut și cel viitor sunt infinite, numai timpul prezent e finit. Stoicii susțin că lumea este pieritoare[366] întrucât este născută prin analogie cu lucrurile care sunt percepute de simțuri, iar lucrul ale cărui părți sunt pieritoare este și el pieritor; or, părțile lumii sunt pieritoare, având în vedere că se transformă una în alta. De aceea lumea însăși e sortită pieirii. Mai mult, orice lucru e distructibil, dacă admite o deteriorare; de aceea lumea se va distruge, pentru că întâi se usucă prin ardere și apoi, din nou, se preface în apă[367].

[142] Lumea se naște atunci când substanța ei se preface din foc, prin aer, în apă, iar partea consistentă din apă, condensându-se, se preface în pământ, în timp ce partea subțire se preface în aer, iar acesta subțiindu-se și mai mult, dă naștere la foc. După aceea, din amestecul acestor elemente s-au format plantele și animalele și toate celelalte lucruri din natură[368]. Nașterea și pieirea lumii sunt expuse de Zenon în tratatul său *Despre univers,* de Hrysip în prima carte a *Fizicii,* de Poseidonios în prima carte a lucrării sale *Despre cosmos,* de Cleante și de Antipatros în cartea a zecea a operei *Despre cosmos;* Panaitios, totuși, susținea că lumea e nepieritoare[369].

[143] Doctrina că lumea e un animal dotat cu rațiune, viață și inteligență este exprimată de Hrysip în prima carte a tratatului său *Despre providență,* de Apollodoros în *Fizica* sa și de Poseidonios în *Tratat de fizică.* Este un animal, în sensul că-i o ființă însuflețită, înzestrată cu senzație. Într-adevăr, animalul e superior celui ce nu-i animal și nimic nu-i superior lumii, deci lumea e un animal. Este înzestrată cu suflet, din ceea ce reiese faptul că sufletele noastre sunt frânturi rupte din sufletul lumii. Totuși, Boethos[370] neagă că lumea ar

fi un animal. Unicitatea lumii este susţinută de Zenon în tratatul său *Despre univers,* de Hrysip, de Apollodoros în *Fizica* lui şi de Poseidonios în prima carte a lucrării lui *Tratat de fizică.* Prin totalitatea universului se înţelege după Apollodoros, într-un sens, lumea, şi-n alt sens, sistemul compus din lume şi din vidul din afara ei. Lumea deci, e finită, iar vidul e infinit[371].

LXXI **[144]** Dintre stele, unele sunt fixe şi sunt mişcate o dată cu cerul întreg, altele, stelele rătăcitoare sau planetele, au mişcările lor proprii. Soarele se mişcă pe o linie oblică, străbătând cercul zodiacului. La fel şi Luna se mişcă pe o linie în spirală[372]. Soarele este foc pur, după cum spune Poseidonios în cartea a şaptea a lucrării sale *Meteorologia*[373]. E mai mare decât Pământul[374], cum spune acelaşi autor, în cartea a şaptea a lucrării lui *Tratat de fizică.* După părerea aceluiaşi autor şi a şcolii lui, Soarele are o formă sferică, ca şi Luna. Faptul că-i foc e dovedit prin aceea că produce toate efectele focului, iar că-i mai mare decât Pământul, prin aceea că tot Pământul e luminat de Soare şi încă şi cerul. Şi faptul că Pământul aruncă o umbră conică dovedeşte că Soarele e mai mare decât Pământul[375]. Din cauza mărimii lui, Soarele e văzut din orice parte a Pământului.

[145] Luna, totuşi, are o compoziţie mai pământească, deoarece e mai aproape de pământ. Aceste corpuri de foc şi-n general stelele se hrănesc; Soarele din Marea cea mare, fiind o faclă de foc dotată de inteligenţă[376], Luna din apele dulci, ca fiind amestecată cu aer şi apropiată de pământ, aşa spune Poseidonios în cartea a şasea a *Fizicii* sale; celelalte corpuri cereşti se nutresc din pământ[377]. Stoicii susţin că stelele sunt sferice şi că pământul e tot sferic şi nemişcat. Luna nu are lumina ei proprie, ci ea îşi capătă lumina de la Soare, fiind luminată de acesta. Eclipsa de Soare are loc când Luna trece în faţa lui din partea dinspre noi, aşa cum arată Zenon, cu o diagramă[378], în tratatul său *Despre univers.* **[146]** Se vede, într-adevăr, cum, la conjuncţii[379], Luna se apropie de el şi-l acoperă şi cum apoi, din nou se depărtează. Acest lucru poate fi mai bine observat prin oglindirea fenomenului într-un vas cu apă. Luna e eclipsată când intră în umbra

Pământului; de aceea, avem eclipse de Lună numai când e lună plină (dar nu de fiecare dată)[380], deși Luna se află în opoziție[381] cu Soarele, în fiecare lună. Aceasta din cauză că Luna se mișcă într-o orbită oblică, îndepărtându-se în latitudine față de orbita Soarelui și, deci ea se duce mai departe, spre nord sau spre sud[382]. Atunci deci, când mișcarea Lunii în latitudine o aduce în drumul Soarelui prin mijlocul zodiacului și, astfel, ea se mișcă diametral opus față de Soare, avem eclipsă. Acum, Luna se află în latitudine, drept pe mijlocul zodiacului ceea ce se întâmplă când e în constelațiile Cancerului, a Scorpionului, a Berbecului și a Taurului, așa cum spun Poseidonios și școala sa[383].

LXXII **[147]** Divinitatea, spun stoicii, este o ființă vie, nemuritoare, rațională, desăvârșită, inteligentă în fericire, care nu primește nimic rău în ea; poartă o grijă prevăzătoare de lume și de tot ce se află în cuprinsul ei, dar n-are o formă omenească[384]. Zeul este făuritorul[385] întregului univers, ca și cum ar fi tatăl tuturor atât în comun, cât și în parte, care străbate prin toate și care poartă diferite nume, după diferitele lui puteri. I se dă numele de *Dia* din cauză că toate lucrurile există prin el[386], numele de *Zeus,* întrucât el este cauza *vieții* sau pătrunde orice *viață*[387], numele de *Athena,* din pricină că rațiunea conducătoare a lui cuprinde tot eterul[388], numele de *Hera* arată că puterea lui cuprinde aerul[389], mai e numit și *Hefaistos,* deoarece cuprinde focul artist[390], numele de *Poseidon,* fiindcă puterea i se întinde peste mare[391] și *Demeter,* pentru că puterea-i cuprinde tot pământul[392]. De asemenea, oamenii au mai dat divinității și alte denumiri, atașându-se de vreo altă calitate a ei[393].

[148] Zenon ca și Hrysip, în cartea întâi a lucrării sale *Despre zei,* și Poseidonios în prima carte a scrierii sale *Despre zei* spun că substanța divinității este lumea întreagă și cerul. Antipatros, pe de altă parte, în cartea a șaptea a lucrării sale *Despre cosmos,* spune că substanța zeului este de natură aeriană[394], pe când Boethos[395], în opera sa *Despre natură,* spune că este sfera stelelor fixe. LXXIII Cuvântul natură este folosit de stoici, uneori, în sensul de ceea ce ține

lumea la un loc, alteori, de ceea ce face să răsară lucrurile de pe pământ[396]. Natura e definită ca o forță de sine mișcătoare, care produce și păstrează în viață progenitura sa, în conformitate cu rațiunile seminale[397], înăuntrul unor perioade definite și creând ființe asemănătoare cu cele din care s-au produs[398]. **[149]** Natura, susțin ei, țintește atât utilitatea, cât și plăcerea, cum se vede limpede din analogia cu alcătuirea omului. LXXIV Toate lucrurile se întâmplă în conformitate cu destinul[399], așa cum susține Hrysip în tratatul său *Despre destin,* Poseidonios în lucrarea sa *Despre destin,* cartea a doua, Zenon și Boethos în lucrarea sa *Despre destin,* cartea întâi. Destinul e definit ca un lanț neîntrerupt de cauze prin care se produc lucrurile sau ca rațiunea în conformitate cu care se desfășoară lumea[400]. LXXV Mai mult, ei spun că mantica[401] sub toate formele ei există realmente, din moment ce există providența. Dovedesc că este cu adevărat o știință, după rezultatele ei favorabile, așa cum spun Zenon, Hrysip în cartea a doua a lucrării sale *Despre mantică,* Athenodoros și Poseidonios în cartea a doua a lucrării sale *Tratat de fizică* și-n cartea a cincea a operei sale *Despe mantică*. Panaitios însă declară mantica drept lipsită de o bază reală[402].

LXXVI **[150]** Stoicii consideră că materia primară este substanța tuturor lucrurilor; aceasta-i părerea lui Hrysip în prima carte a *Fizicii* lui și a lui Zenon. Prin materie se înțelege substanța din care se naște orice lucru. Atât substanța, cât și materia sunt termeni folosiți în două sensuri, după cum arată o substanță sau o materie universală sau una particulară. Cea universală nici nu crește, nici nu scade, în timp ce cea a lucrurilor particulare poate crește și scădea. LXXVII După părerea lor, corpul e o substanță finită; așa spun Antipatros în cartea a doua a lucrării sale *Despre substanță* și Apollodoros în *Fizica* sa. Materia poate suferi transformări, cum spune același autor, căci dacă ar fi neschimbătoare, lucrurile care-s produse din ea nu s-ar fi produs niciodată. De aici, doctrina că materia este divizibilă la infinit. Hrysip spune că diviziunea <nu merge la infinit>, ci este ea însăși infinită, căci nu există nimic infinit

de mic, la care să nu poată fi extinsă diviziunea. Totuși diviziunea continuă fără încetare[403].

LXXVIII **[151]** Hrysip, în cartea a treia a *Fizicii* lui, spune că în univers are loc un amestec total[404] al substanțelor și acest lucru nu se face nici prin circumscrierea fiecăreia, nici prin alăturarea uneia la alta. Astfel, dacă o mică cantitate de vin este aruncată în mare, pentru un moment se va risipi în mare și apoi se va contopi în ea.

LXXIX Stoicii mai spun că există și genii tutelare[405], care simpatizează cu oamenii și veghează asupra treburilor omenești. Cred și în eroi[406], adică în sufletele celor nobili care au supraviețuit corpurilor lor.

LXXX Dintre schimbările care se produc în aer, ei descriu iarna ca răcire a aerului deasupra pământului, datorită îndepărtării soarelui la o mai mare distanță de pământ; primăvara, ca temperatura potrivită a aerului, datorită apropierii soarelui de noi; **[152]** vara ca o încălzire a aerului deasupra pământului când soarele înaintează spre nord, iar toamna, ei o atribuie îndepărtării din nou a soarelui de noi[407]. <În ce privește vânturile, acestea sunt niște curenți de aer, purtând diferite nume>[408], după localitățile de unde bat. LXXXI Cauza care le produce este soarele, care evaporează norii. Curcubeul e explicat ca refractarea razelor soarelui de norii umezi sau, cum spune Poseidonios în *Meteorologia* sa, ca o imagine a unui segment de soare sau de lună într-un nor îmbibat cu rouă, scobit și continuu ca reprezentare, imaginea reflectându-se ca într-o oglindă, în formă de cerc. Cometele, stelele cu barbă și stelele făclii[409] sunt focuri care se nasc când aerul compact este dus în regiunea eterului. **[153]** O stea căzătoare este aprinderea bruscă a unei mase de foc în mișcare rapidă prin aer, care dă iluzia unei dâre lungi lăsată în urma ei. Ploaia este prefacerea unui nor în apă când umezeala aspirată de soare din pământ sau din mare n-a fost asimilată complet. Când această umezeală se răcește, ea poartă numele de brumă. Grindina este un nor înghețat, sfărâmat de vânt, pe când zăpada este materia umedă dintr-un nor înghețat, așa cum explică Poseidonios în cartea a opta a

lucrării sale *Tratat de fizică*. Fulgerul este aprinderea norilor când se freacă unul de altul sau când sunt sfâşiaţi de vânt, cum spune Zenon în tratatul său *Despre univers;* tunetul este zgomotul pe care-l fac aceşti nori când se freacă unul de altul sau când se rup. **[154]** Trăsnetul se produce când focul se aprinde deodată şi se precipită pe pământ cu mare putere atunci când norii se izbesc unul de altul sau sunt sfâşiaţi de vânt. Alţii spun că este o conglomerare de aer arzător care cade cu mare forţă. Ciclonul este un trăznet mare şi violent, ca un vânt, sau un vânt ca de fum dintr-un nor care s-a rupt. Tromba este un nor despicat, în formă de cerc, de forţa focului împreunată cu a vântului. <Cutremurele de pământ au loc când vânturile îşi fac drum>[410] în părţile scobite ale pământului sau sunt închise acolo, după cum spune Poseidonios în cartea a opta[411]. Unele provoacă zguduiri, altele, crăpături ale pământului, altele, alunecări de teren şi altele, chiar dislocări verticale[412].

LXXXII **[155]** Stoicii susţin că părţile lumii sunt orânduite astfel: în mijloc, corespunzând centrului, e pământul, pe urmă vine apa, care are forma unei sfere concentrice cu pământul, în jurul lui, aşa încât pământul se află în apă. După apă vine un înveliş sferic de aer. LXXXIII Există cinci cercuri cereşti: primul, cercul arctic, care este tot timpul vizibil; al doilea, tropicul de vară; al treilea, cercul echinoxului; al patrulea, tropicul de iarnă şi al cincilea, antarcticul, pe care nu-l vedem. Sunt numite paralele, din cauză că nu sunt înclinate unul spre altul, ba chiar sunt descrise în jurul aceluiaşi centru[413]. Zodiacul este un cerc oblic, care taie cercurile paralele. **[156]** Există cinci zone terestre: prima, zona nordică, dincolo de cercul arctic, este nelocuibilă, din cauza frigului; a doua e zona temperată; a treia, nelocuibilă din cauza căldurilor mari, e numită zona toridă; a patra, tot o zonă temperată[414], iar a cincea e zona sudică[415], nelocuibilă din cauza frigului.

LXXXIV După părerea stoicilor, natura este un foc artist[416] ce păşeşte pe calea spre creaţie, ceea ce-i tot una cu un suflu de foc, dotat cu artă. Sufletul este <o natură>[417] capabilă de senzaţie; ei îl

consideră ca suflul vieții, născut o dată cu noi, de unde ei trag concluzia, mai întâi, că este un corp și, al doilea, că supraviețuiește morții. Totuși e pieritor, pe când sufletul universului, din care fac parte sufletele individuale, e nepieritor. [157] Zenon din Kition și Antipatros, în cărțile *Despre suflet,* și Poseidonios declară că sufletul este o suflare caldă, căci aceasta ne însuflețește și ne face să ne mișcăm. Cleante, într-adevăr, susține că toate sufletele vor continua să existe până la conflagrația generală, pe când Hrysip spune că acesta e cazul numai cu sufletele înțelepților.

Stoicii socotesc că sufletul are opt părți: cele cinci simțuri, rațiunile seminale[418] din noi, organul vorbirii și acel al gândirii. Hrysip în cartea a doua a *Fizicii* sale și Apollodoros susțin că noi vedem când lumina dintre organul vizual și obiect se întinde în formă de con. Vârful conului din aer se află la ochi, iar baza, la obiectul văzut. Astfel, lucrul văzut ne este prezentat cu ajutorul aerului, întinzându-se spre ochi ca un baston[419].

[158] Auzim când aerul dintre corpul sonor și organul auzului suferă o lovire, care se răspândește sferic și apoi formează valuri și lovește urechile, întocmai cum apa dintr-un bazin formează valuri circulare, când se aruncă înăuntru o piatră. Somnul, spun ei, este pricinuit prin relaxarea tensiunii simțurilor noastre[420] cuprinse în partea conducătoare[421] a sufletului. Stoicii consideră că pasiunile sunt cauzate de schimbările din suflul vital[422].

LXXXV Sămânța[423] e definită drept ceea ce e în stare să dea naștere la urmași, la fel ca părinții care au produs-o. Sămânța umană, emisă de părinte în formă lichidă, este amestecată cu părți de ale sufletului, unite în aceeași proporție cum se află și la părinți. [159] Hrysip, în cartea a doua a *Fizicii* sale, spune că sămânța e de o substanță identică cu suflul vital. Acest lucru poate fi văzut, spune el, de la semințele aruncate în pământ care, dacă-s ținute până îmbătrânesc, nu germinează, evident din cauză că fertilitatea lor s-a pierdut. Sphairos[424] și școala lui, de asemenea, susțin că sămânța se adună din întregul corp; de aceea toate părțile corpului sunt produse

de ea. După părerea lor, sămânța femeii este sterilă, fiind, cum spune Sphairos, fără tensiune, puțină și apoasă. Prin partea conducătoare a sufletului[425], stoicii înțeleg partea cea mai importantă[426], în care se nasc reprezentările, pornirile și din care se produce vorbirea rațională. Sediul ei este în inimă[427].

[160] Această expunere a fizicii stoice mi se pare suficientă, pentru ca să păstrăm o justă proporție în lucrarea noastră[428]. Iată acum punctele asupra cărora unii dintre stoici au avut păreri deosebite[429].

NOTE

[1] *Kition*, oraș din insula Cypru, partea estică, port pe coasta de sud, colonie feniciană. De aici epitetul de „fenicianul" care se dă adesea lui Zenon stoicul.

[2] *Timotheos din Atena*, scriitor a cărui scriere *Peri bion* e citată de vreo patru ori de Diogenes Laertios. Nu-l cunoaștem de la vreun autor.

[3] *Apollonios din Tyr*, filozof (secolul I î.Chr.), este citat la Strabo, XVI, p. 757, ca autorul uuui *Tablou al filozofilor care purced de la Zenon și scrierile lor*. El e citat de patru ori la Zenon, dintre care o dată (VII, 6) un titlu, *Peri Zenonos*, care, probabil, reprezintă o parte din lucrarea precedentă. Mai e citat și la Porphyrios, *Vita Pythag.*, cap. 2.

[4] Opera aceasta *Despre proverbe* nu se află în catalogul operelor lui Hrysip, dacă este vorba, cum e probabil, de al treilea scolarh al școlii stoice. De altfel, catalogul operelor lui Hrysip de la Diogenes Laertios nu conține decât pe cele logice și parte din cele etice.

[5] *Persaios din Cition*, concetățean și discipol al lui Zenon, cu care trăia într-o casă. Zenon îl trimite în locul său la Antigonos Gonatas la curte (pe la 275-270). În ceea ce îl privește, vezi textele la H. v. Arnim, *SVF*, I, nr. 435-462, p. 92-102.

[6] Este vorba de *Crates* cinicul (Diogenes Laertios, VI, 85-93) și nu de Crates academicianul (Diogenes Laertios, IV, 21-23). Diogenes Laertios a descris viața ambilor, în cărțile și paragrafele indicate în paranteze.

[7] *Stilpon Megaricul* (Diogenes Laertios, II, 113-120) și *Xenocrate*, al treilea scolarh al Academiei (Diogenes Laertios, IV, 6-15).

[8] Să fie vorba de *Timocrates epicureicul*, frate cu Metrodor din Lampsacos, care este citat de mulți autori ? Dar în ce legătură a scris *Despre Dion ?* Mai există un

Timocrates din Heraclea Pontică, discipol al lui Lesbonax, filozof din Mytilene și profesorul lui Polemon din Laodicea.

[9] *Polemon din Atena*, al patrulea scolarh al Academiei după Xenocrate (vezi Diogenes Laertios, IV, 16-20, *Viața lui*).

[10] *Hecaton*, filozof stoic din Rhodos, elev al lui Panaitios din Rhodos (fondatorul stoicismului mediu). *Apollonios din Tyr* – filozof stoic, sec. I î.Chr. (pe la mijlocul secolului) (vezi mai sus, n. 3).

[11] *Synchrotizo* înseamnă a lua aceeași culoare cu cineva (*tini*); aici credem că înseamnă „a frecventa", „a se colora la fel cu cineva prin frecare, frecventare".

[12] În Xenofon, *Apomnemoneumata* (Amintiri despre Socrate), cartea a II-a, cap. 1, 21-24, se găsește mitul relativ la Heracle, care, aflându-se la răspântie de drumuri, avea de luat hotărârea dacă va urma îndemnurile Virtuții sau cele ale Viciului, mit care este redat din cartea sofistului Prodicos intitulată *Anotimpuri*.

[13] În privința lui *Crates* cinicul, vezi mai sus, n. 6.

[14] <*On*> pe care l-am tradus aici cu „arată", este adăugat în text de Richards.

[15] Vezi cartea a VI-a, n. 29 de la *Diogene*.

[16] Vezi mai sus, n. 1.

[17] *Kynosura*, munte la vest de Marathon; un promontoriu din insula Salamina, printre altele vezi (și în Arcadia, Creta), poartă de asemenea acest nume. Denumirea îi este dată câteodată și constelației Ursa mică. Aici, în textul lui Diogenes Laertios, sunt două substantive comune și înseamnă „coadă de câine", desigur o ironie cu referință la școala cinică, de care stoicismul în etica sa practică este puternic influențat.

[18] Desigur, aceste titluri nu cuprind toată opera lui Zenon. H. v. Arnim, *SVF*, I, p. 71 și urm., ne mai dă următoarele titluri, citate în diverse locuri în afară de catalog: *Disertații, Comentarii la Theogonia lui Hesiod, Despre rațiune, Despre existență, Despre natură, Învățături*. Probabil că opera lui Zenon mai cuprindea și alte opere, ale căror titluri nu ni s-au păstrat. Arnim unește ultimele două titluri din al doilea catalog: *Amintiri etice despre Crates* ar fi în cazul acesta traducerea acestor două titluri împreunate.

[19] Adică Stilpon, Xenocrate și Polemon (vezi Diogenes Laertios, VII, 1).

[20] Povestea naufragiului trebuie să aibă un sâmbure de adevăr. Variantele nu fac dovadă de neautenticitatea faptului întâmplat, ci ne prezintă doar un aspect al imaginației înflăcărate și al înclinației spre fabule și legende ale vechilor elini.

[21] *Poikile stoà* (colonada sau porticul „pestriț") era pictat și de aici îi venea numele. Acestea erau galerii cu coloane care susțineau un acoperiș, de altfel deschise pe părți, unde se putea plimba lumea în timpul zilei, în aer liber, dar ferită de arșița soarelui.

[22] *Peisianax*, atenian, constructor al galeriei (*stoá*) care a căpătat mai târziu numele de „pictată".

[23] *Polygnot*, fiul lui Aglaophon, originar din Thasos; primul mare pictor al antichității. Între alte numeroase opere, el a pictat în anul 460 în „Galeria pictată",

unde îşi ţinea Zenon cursurile, tablourile care reprezentau „Căderea Troiei" (*Iliou persis*) şi bătălia de la Marathon etc. (cf. E. Loewy, *Polygnot, ein Buch von griechischer Malerei*, Viena, 1929).

[24] După căderea Atenei în anul 404 şi terminarea războiului peloponeziac, spartanii, comandaţi de Lysandros, au instaurat un guvernământ de 30 de bărbaţi oligarhi, între care se aflau, printre alţii, Theramene, Critias (unchiul lui Platon) şi Charicles. La început, aceşti 30 se comportară moderat, dar peste puţin începură să se dedea la acte de cruzime şi tiranie, ucigând aproape 1500 de bărbaţi atenieni, fapt la care se face aluzie în textul lui Diogenes Laertios la care se referă nota. Abia în iarna anului 403 î.Chr. reuşeşte Thrasybulos, refugiat atenian, venind din Theba, să-i izgonească pe cei 30 de tirani în urma victoriei de la Munichia.

[25] Deci discipolii propriu-zişi ai lui Zenon se numeau *zenonieni*. Mai târziu au căpătat şi ei, ca tot restul aderenţilor la şcoală, numele de stoici.

[26] *Epistotele* lui Epicur sunt ultima operă menţionată în lista scrierilor lui Epicur, la Diogenes Laertios, X, 28. Tot în această carte a X-a vom vedea şi traducerea a trei scrisori autentice ale lui Epicur de importanţă primordială pentru cunoaşterea doctrinei filozofului.

[27] Vezi mai sus, n. 14 de la Crates.

[28] Nu ştim nimic despre aceşti poeţi ai Colonadelor. În orice caz, informaţia e precisă şi vine din lucrarea *Despre vechea comedie* a lui Eratosthenes.

[29] Mijloacele de răsplătire a cetăţenilor de vază erau: decretul onorific cu scutire de impozite (*atéleia*) şi diverse alte favoruri, ca *proedria*, un loc ales, de favoare, în teatru etc., coroane de aur şi statuia în agora sau altundeva.

[30] Oraşul *Sidon* din Fenicia avea şi locuitori din Kition din insula Cypru, care erau fenicieni stabiliţi în marele oraş.

[31] *Antigonos*, vezi mai sus, n. 5.

[32] *Despre Persaios*, vezi mai sus, n. 5.

[33] Adică anii 260-257 î.Chr.

[34] *Apollonios din Tyr*, vezi mai sus, n. 3.

[35] Când se scrie unei persoane sus-puse, se pune numele ei înainte: „Către regele Antigonos, Zenon îl salută", iar când scrie persoana sus-pusă la fel, îşi pune numele înainte ca mai sus: „Regele Antigonos îl salută pe Zenon filozoful".

[36] E greu să ne pronunţăm dacă acest schimb de scrisori e autentic sau nu.

[37] Pe *Persaios* îl cunoaştem de mai sus. *Philonides tebanul* – stoic, discipol al lui Zenon, nu e cunoscut din alt text.

[38] Această *Epistolă către Aristobul* de Epicur este pierdută şi făcea parte, probabil, din colecţia de epistole ale lui.

[39] Un decret (*pséphisma*) se dădea la propunerea cuiva, era deliberat în consiliu sau senat, compus din 500 de membri la Atena, şi, odată acceptat de acesta, se aducea în faţa poporului. Daca era votat şi de acesta, decretul căpăta putere şi validitate. Dar răspunderea legalităţii decretului rămânea asupra celui care l-a propus. Astfel, un

decret votat cu toate formele putea fi atacat totuși ca ilegal, iar propunătorul lui pedepsit. Astfel a atacat oratorul Eshine ca ilegal decretul votat de consiliu și popor la propunerea lui Ctesiphon în vederea încoronării lui Demostene în teatrul lui Dionysos pentru serviciile aduse patriei. Acest proces a ocazionat una dintre cele mai frumoase cuvântări pe care a ținut-o Demostene. Este vorba de faimosul discurs *Pentru coroană*, una dintre capodoperele literaturii universale (vezi și W. E. Gwathin, *The Legal Arguments in Aischines against Ktesiphon and Demosthenes On the Crown*, în „Hesperia", XXVI (1957), nr. 2, p. 129-141).

[40] *Thrason*, fiul lui Thrason din districtul Anacaia, propunătorul decretului onorific al lui Zenon; nu se găsește în altă parte.

[41] Formulele inițiale ale decretelor variază destul de mult. De obicei după formula *édoxe te boulé kai to démo* se dă pe rând numele pritanului, numele secretarului sau grefierului, numele arhontelui, numele președintelui și numele propunătorului decretului. Dar sunt și alte posibilități de introducere a decretului, ca în cel de față. Urmează o altă serie de considerații, care prin repetare au luat un caracter stereotip, prin care se scot în mod emfatic în relief meritele celui onorat față de cetățeni, de comunitate și de cetate. Apoi, în al treilea rând, urmau favorurile care i se acordau celui cinstit, de obicei scutire de impozite, loc de onoare în teatru, drept de oaspete public, inviolabilitate etc., coroană de aur, statuie. În partea finală, a patra se luau dispoziții cu privire la înscrierea decretului pe stele de marmoră și apoi cu privire la locurile așezării lor. Toate aceste părți: 1) formula de introducere, 2) meritele beneficiarului decretului, 3) enumerarea favorurilor acordate, 4) dispoziții de afișare a decretului, se găsesc și în acest decret în favoarea lui Zenon. Dar aici se iau și dispoziții cu privire la înmormântarea lui. De aceea credem că are dreptate Tarn (la Hicks) când afirmă că textul decretului aflător la Diogene Laertios este o fuziune a două decrete originare: unul din timpul vieții lui Zenon, dispunând încoronarea lui, și altul dat după moartea lui, care hotăra funeraliile naționale (vezi și H. Francotte, *Loi et décret sur le droit public des Grecs*, Liège-Paris, 1904).

[42] *Agathé týche*, formulă de urare de bine, care se întâlnește în decrete. De multe ori se pune chiar la începutul decretului. Dativul este, desigur, sociativ. Formula e greu de tradus: „(Să fie) cu noroc bun".

[43] Acest *katà ton nómon* nu ferea pe propunătorul decretului de a i se deschide acțiune de introducerea unui decret ilegal (vezi mai sus, n. 39).

[44] Cuvântul grec este *areté*, care are sensuri așa de variate. Am explicat în note anterioare sensul acestui cuvânt așa de specific grec.

[45] Cimitirul din cartierul Kerameicos era destinat pentru a primi resturile cetățenilor de vază ai Atenei. Vezi mai sus, *n. 29 de la Diogene*. Monumentul funerar al lui Zenon se va ridica „pe cheltuiala statului".

[46] *Grammateús* este secretarul sau grefierul public, care citea și actele în fața adunării.

[47] <*Lithinais*> este completat de Hicks, dar nu este absolut necesar.

[48] Afişarea decretului onorific pentru Zenon în Academie şi în Lykeion, deci în incinta a două şcoli rivale aceleia fondate de Zenon, pare în orice caz curioasă şi suspectă.

[49] Completarea făcută de Hicks e bună, dar nu absolut necesară.

[50] *Antigonos din Carystos*, faimos biograf al filozofilor pe care i-a cunoscut personal (pe la 225 î. Chr.).

[51] Nu prea se înţelege cum este capacul acela cu scobitură. *Lékythós* era un flacon de ulei, pe care cetăţenii îl duceau cu ei la baie şi la palestre, unde făceau exerciţii gimnastice.

[52] Vezi mai sus, cartea a VI-a, n. 9 de la *Menip.*

[53] Este vorba de legături amoroase.

[54] *Aristocles chitaristul* (cel care cântă acompaniindu-se cu chitara) mai este citat o singură dată de Athenaios.

[55] Credem că traducerea cu *Despre bronz* a acestei lucrări a lui *Cleante* (care nu se găseşte în lista operelor la Diogenes Laertios, VII, 174-175) la Apelt şi Hicks nu este potrivită. De unde traducerea de aici cu *Despre banii de aramă.*

[56] Textul nu este tocmai în bună stare. Unii propun lectura *eniote* în loc de *enious*, cum au manuscrisele. Nu prea vedem însă cum putea scăpa Zenon de inoportuni cerându-le câţiva bani, ca să-i îndepărteze de la prelegerile lui. Aceşti indezirabili puteau să nu plătească şi totuşi să nu plece, deoarece locul prelegerilor era public.

[57] *Demochares*, fiul lui Laches, nu-l cunoaştem mai de aproape.

[58] Probabil că Zenon s-a gândit că Demochares îi va cere să scrie lui Antigonos în favoarea sa.

[59] Nu ştim dacă acest *Thrason* are ceva comun cu Thrason care propune decretul în favoarea lui Zenon. Despre înmormântarea în Kerameicos, vezi mai sus, n. 45.

[60] Vezi Diels, *PPhF*, nr. 38, p. 193.

[61] Pe acest *Philon, o dialektikós*, contemporan mai în vârstă al lui Zenon, nu-l cunoaştem din altă parte.

[62] Desigur, *Diodoros Cronos*, originar din Iasos în Caria, afiliat şcolii megarice, autorul faimosului argument „dominatorul", de care ne-am ocupat pe larg într-o notă anterioară.

[63] Vezi Diels, *PPhF*, nr. 39, p. 194.

[64] Trebuie citit cu Apelt *ou chýden* în loc de *ouch hàden.*

[65] Acest *Chremonides*, probabil stoic, nu e cunoscut din altă parte.

[66] Grecii stăteau la mese şi la banchete culcaţi pe nişte lavişe şi rezemaţi pe perne, unul după altul; astfel capul unui comesean se afla la picioarele celuilalt. Aşa se poate înţelege întreaga scenă descrisă în povestirea lui Diogenes Laertios.

[67] *Tetradrahma* atică a fost foarte apreciată în toată antichitatea pentru exactitatea conținutului său în argint, deși nu era lucrată cu o îngrijire deosebită, mai ales fiind neregulată în rotunjime.

[68] Este vorba, desigur, de *Ariston din Chios,* care n-a rămas în tolul fidel doctrinei zenoniene (vezi *Viața* lui la Diogenes Laertios, VII, 160-164).

[69] În lisla operelor lui Antistene, destul de mare (Diogenes Laertios, VI, 15-18), nu există nici un studiu despre Sofocle, deși titluri privind pe poeți sunt destul de numeroase: Homer (mai ales *Odiseea*), Theognis. Dar nu putem ști, în lipsa scrierilor, ce stă ascuns în titlurile date. Astfel, în titlul *Aiax sau Discursul lui Aiax,* poate fi vorba de partea finală a tragediei cu acest nume a lui Sofocle, în care eroul își justifică hotărârea sa irevocabilă de a se sinucide.

[70] Apărarea lui Antistene de către Zenon se explică prin faptul că Antistene este un premergător al eticii stoice (vezi mai sus, n. 17).

[71] Desigur *Polemon din Atena,* al patrulea scolarh al Academiei de la 315/314 la 270/269 î.Chr. (vezi *Viața* lui la Diogenes Laertios, IV, 16-20).

[72] Pe *Caphisias,* în afară de Diogenes Laertios, îl mai citează, se pare, Athenaios, XIV, p. 629, sub forma *Caphesias flautistul,* și Plutarh, *Viața lui Pyrrhus,* cap. 8 (vezi și Ath., XII, p. 538).

[73] *Capaneus,* unul dintre cei șapte care au pornit cu Polyneikes împotriva Thebei, este ucis de fulgerul lui Zeus, ceea ce este un semn de deosebită onoare. El este ars pe un rug separat de ceilalți șefi, iar soția lui, Euadne, se sinucide pentru a fi arsă pe rug cu soțul ei, cel puțin la Euripide. Versurile citate de Diogenes Laertios sunt din *Rugătoarele* lui Euripide, 861 și urm.

[74] *Dionysios Transfugul* (din Heraclea, n. pe la 330 î.Chr.) a părăsit școala stoică, deoarece, îmbolnăvindu-se grav, a renunțat la doctrina despre durere a acestei școli, după care durerea ar face parte din lucrurile indiferente.

[75] *Apollonios din Tyr,* vezi mai sus, n. 3.

[76] *Diodoros Cronos,* vezi mai sus, n. 62.

[77] *Polemon,* al patrulea scolarh al Academiei vechi.

[78] Iarăși se scoate în evidență originea feniciană a lui Zenon.

[79] Acest sofism al „Semănătorului" e mai puțin cunoscut și nu l-am găsit explicat nicăieri.

[80] *Kathékon,* Cicero *officium,* „îndatorirea", este un termen tehnic în filozofia stoică.

[81] Vezi lista scrierilor lui Zenon la Diogenes Laertios, VII, 4.

[82] Cf. Hesiod, *Munci și zile,* 293 și urm. La Diogenes Laertios, ordinea de preferință este răsturnată. La Hesiod vine întâi cel ce gândește singur la toate și în al doilea rând vine omul care ascultă de un sfat bun.

[83] *Hecaton*, vezi n. 10. Redăm *Chreiai*, titlul unor scrieri, cu *Învățături*. Ele se compun dintr-o colecție de sentințe sau maxime, pronunțate într-un caz concret cu scopul de a da învățăminte.

[84] Vezi Diogenes Laertios, II, 32.

[85] Nu știm de unde provin acești patru hexametri care îi aduc un omagiu lui Zenon. Acest lucru îl face, fără să vrea, Aristofan cu Socrate, în *Norii*, 412-417 (vezi și Diogenes Laertios, II, 27).

[86] *Philemon*, poet comic, aparținând comediei noi, originar sau din Soloi (în Cypru) sau din Siracuza, contemporan cu Menandru. Cei trei trimetri iambici citați de Diogenes Laertios sunt din comedia *Filozofii*. Poetul se miră că, deși Zenon prescrie un regim auster, el câștigă mereu noi discipoli.

[87] *Poseidippos*, poet comic, originar din Cassandrea în Macedonia.

[88] Titlul e *Metapherómenoi*, greu de tradus, întrucât nu cunoaștem conținutul comediei, care e pierdută. Traducerea dată este foarte aproximativă.

[89] Fericirea este un atribut inalienabil al înțeleptului stoic, după cum vom vedea mai departe în expunerea doctrinei etice a școlii.

[90] Despre *Persaios*, vezi mai sus, n. 5.

[91] *Apollonios*, desigur din Tyr (vezi mai sus, n. 3). Deci, după Apollonios, Zenon a trăit 80 de ani.

[92] *Lovirea cu pumnul în pământ* făcea la vechii greci parte din ritualul evocării și chemării morților (vezi Eshil, *Choeforele*, și Euripide, *Troienele*, spre fine).

[93] Sunt mai multe tragedii cu titlul de *Niobe*, compuse de poeți tragici greci. Timotheos e citat de Hicks, iar Apelt îl citează pe Eshil ca autor al unei tragedii cu titlul *Niobe*.

[94] Vezi mai sus, n. 15, 39 și urm.

[95] *Antipatros din Sidon* (secolele al II-lea-I î.Chr.), autorul unor *Epigrame*.

[96] *Ossa și Pelion*, doi munți din Thesalia, pe care, în miturile grecești, giganții i-au pus unul peste altul spre a putea escalada Olimpul, pe timpul când se războiau cu Zeus.

[97] *Zenodotos*, filozof stoic, autor și de epigrame; nu ne este cunoscut îndeaproape. *Diogene* este, desigur, cinicul din Sinope.

[98] Aluzie la Cadmos, fondatorul Thebei, după *Marmor Parium* pe la 1518-1517 î.Chr. Fenician de origine, după legendă a emigrat în Beoția și a adus cu sine alfabetul fenician, pe care l-a transmis grecilor (vezi Herodot, V, 58).

[99] Pe *Athenaios* epigramistul nu-l cunoaștem din altă parte.

[100] Vezi mai sus, n. 92.

[101] *Capere*, condiment format din boabe care cresc în țări calde, pe tufe ale plantei din familia caperaceelor.

[102] *Cassios* scepticul nu ne e cunoscut din altă parte. Criticile lui împotriva lui Zenon, consemnate de Diogenes Laertios, aici, sunt interesante.

[103] Aceasta este doctrina stoică despre *înțelept*, de care vom avea ocazia să ne ocupăm și mai departe. Înțeleptul are toate virtuțile și toate calificativele bune. El le are toate la un loc și înțelepciunea nu are grade: ești sau înțelept sau nu. Progres pe calea înțelepciunii nu există. Este egal dacă te îneci sub opt metri sau sub 20 cm de suprafața apei. Aceasta este situația neînțeleptului.

[104] Hicks adaugă cuvântul „rânduri"; Apelt înlocuiește „două sute" cu „orânduiri". În orice caz, textul transcris în mss. nu e în ordine.

[105] Titlul *Republica* nu există în lista operelor lui Hrysip. Dar aceasta nu conține decât scrierile de *Logică* și unele de *Etică*. Autentificarea *Republicii* lui Zenon de către un urmaș al său de valoarea lui Hrysip este importantă.

[106] O lucrare a lui Zenon cu titlul *Arta iubirii* nu se găsește nici în catalogul operelor lui, dat de Diogenes Laertios în cartea a VII-a, 4, afară dacă socotim că primul titlu din al doilea catalog, *ibidem, Téchne*, s-ar referi la *Erotiké téchne* din pasajul nostru, ceea ce este îndoelnic. În schimb, *Diatribai* se găsesc citate la Sextus Empiricus, *Pyrrh. hypot.*, III, 245, și *Adv. math.*, XI, 190.

[107] Aici apare iarăși *Cassios* scepticul și *Isidoros din Pergam*, retor, care de asemenea e puțin cunoscut.

[108] *Athenodoros din Tars*, poreclit și *Cordylion* (secolul I î.Chr.), vestit prin falsificarea operelor lui Zenon, a plecat la Roma cu Caton cel Tânăr, în casa căruia a și murit. Citat și de Strabon și Plutarh, *Viața lui Cato minor*, cap. 10.

[109] Formulă de închidere a unei expuneri la Diogenes Laertios.

[110] Urmează o listă de autori omonimi, probabil după Demetrios din Magnesia. Despre viața lui Zenon din Elea, vezi Diogenes Laertios, IX, 25-29.

[111] *Zenon din Rhodos* – istoric; este contemporan cu Polybiu (secolul al II-lea î.Chr.) și citat de acesta (XVI, 14-20) și de Diodor din Sicilia. Următorul Zenon, istoric și el, e puțin cunoscut. Al cincilea Zenon este filozof din Tars, elevul lui Hrysip (vezi Arnim, *SVF*, III, p. 209). Următorul Zenon este medic din școala lui Herophilos citat și de Galenos. Herophilos din Chalcedon (secolul al III-lea î.Chr.), elevul lui Praxagoras, a fost o mare figură a medicinii grecești, a trăit la curtea Ptolemeilor în Alexandria și a făcut studii anatomice remarcabile. Al șaptelea e un Zenon gramatician, mai puțin cunoscut, iar ultimul Zenon din Sidon este filozof epicurian adesea citat, la Athenaios, Suda, Epiphanius și mai ales de Cicero (vezi *De nat. deor.*, I, 21-34, *Tusc. disp.*, III, 17 etc.).

[112] Despre *Persaios*, vezi mai sus, n. 5.

[113] La Diogenes Laertios, VII, 9 fine, ni se spune că Zenon a trimis pe Persaios și pe Philonides din Theba la Antigonos Gonatas în locul său, spre a-l iniția în felul de viață stoic. Aici ni se spune că Antigonos l-a trimis pe Persaios la Zenon ca scrib. Persaios pare a fi fost sclav. El a învățat lângă Zenon filozofia stoică și se poate ca Zenon să-l fi trimes înapoi la Antigonos ca om de încredere al său și al acestuia.

[114] *Halcyoneus*, fiul lui Antigonos Gonatas, figură ștearsă care, n-a jucat un rol politic; e citat și de Plutarh.

[115] Stoicii considerau toate bunurile exterioare, ca bogăţia, frumuseţea, sănătatea, naşterea bună, ca fiind indiferente, întrucât nu sunt în puterea noastră ca să ni le dăm şi, dacă le avem, ca să ni le păstrăm. Prin urmare, anecdota de aici cu Persaios este foarte sugestivă şi adecvată: Persaios stoicul, care păleşte când aude că şi-a pierdut toată averea. De altfel această doctrină a lucrurilor indiferente (*adiáphora*) o vom întâlni din nou când vom ajunge la pasajele din Diogenes Laertios care tratează despre etica stoică.

[116] Lista operelor lui Persaios pare a fi dată la Diogenes Laertios după Sotion.

[117] *Ariston din Chios* (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios, VII, 160-164). Ariston declară logica şi fizica nefolositoare, iar în afară de virtute şi viciu tot restul este indiferent. El e un stoic disident (vezi fragmentele lui la Arnim, *SVF*, I, p. 75-90).

[118] *Herillos din Cartagina* (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios, VII, 165-166; fragmente la Arnim, *SVF*, I, p. 91-93). Herillos insistă asupra aspectului epistemologic al doctrinei stoice. Poate e influenţat de Aristotel.

[119] *Dionysiòs Transfugul*, originar din Heraclea din Pont (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios, VII, 166-167; fragmente la Arnim, *SVF*, I, p. 93-96). După stoici, suferinţa este un lucru indiferent, deoarece este exterioară fiinţei umane şi nu e în puterea noastră de a o suprima. Neacceptarea acestei dogme fundamentale a stoicismului reprezenta o dezicere de la doctrină.

[120] *Sphairos din Bospor* (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios, VII, 177-178; fragmente la Arnim, *SVF*, I, p. 139-142).

[121] *Cleante din Assos*, al doilea scolarh al şcolii stoice după Zenon şi înainte de Hrysip (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios, VII, 168-176; fragmente la Arnim, *SVF*, I, p. 103-139).

[122] Aici Diogenes Laertios dă o a doua listă de discipoli ai lui Zenon, după Hippobotos (care îi avea fără îndoială şi pe cei anteriori). Aceşti discipoli lipseau în prima listă şi probabil că Diogenes Laertios i-a completat după Hippobotos, *Despre secte*. Aici mai avem pe *Philonides din Teba*, care a fost trimis de Zenon, împreună cu Persaios, la curtea lui Antigonos Gonatas (Diogenes Laertios, VII, 9); *Callippos din Corint* nu ne e cunoscut din altă parte; *Poseidonios din Alexandria*, citat numai aici şi în *Lexiconul Suda*. A nu se confunda cu Poseidonios din Apamea în Syria, stabilit la Rhodos (secolul I î.Chr., prima jumătate), din şcoala stoică medie, urmaş al lui Panaitios din Rhodos, care a fondat stoicismul mediu. Diogenes Laertios nu tratează, cel puţin în manuscrisele păstrate din opera lui, despre filozofii din stoicismul mediu, deşi citează pe Panaitios şi pe Poseidonios de nenumărate ori, ca autorităţi care îşi sprijină afirmaţiile. Dar Panaitios şi alţi mulţi stoici se găsesc în acel *Pinax*, (Tablă de materii) păstrată de manuscrisul Parisinus gr. nr. 1759. Chestiunea dacă au existat aceste vieţi ale stoicilor (19 la număr) în *Vieţile şi doctrinele filozofilor* de Diogenes Laertios şi, în caz că au existat, dacă ele erau autentice, este o problemă care rămâne deschisă.

[123] Diogenes Laertios dă aici o expunere rezumativă a doctrinei comune a tuturor stoicilor. Această expunere cuprinde § 38–48, și anume ele cuprind o expunere sumară a logicii stoicilor, după cum spune Diogenes Laertios. După aceea urmează expunerea detaliată (*kata méros*) a doctrinei comune tuturor stoicilor, despre care Diogenes Laertios spune *expressis verbis* că o ia de la Diocles din Magnesia, și anume din lucrarea acestuia *Schiță a filozofilor*. De partea aceasta a doua a expunerii lui Diogenes Laertios ne vom ocupa la timpul său. Partea primă, rezumativă, a doctrinei logice, comună tuturor stoicilor, ar putea fi tot a lui Diocles din Magnesia, dar ar putea avea și un alt izvor, care ne e necunoscut pentru moment.

[124] Deoarece Diogenes Laertios vorbește de obiceiul lui de a da doxografii duble și la ceilalți filozofi: una rezumativă și a doua detaliată, H. Diels a conchis că această expunere dublă ar fi o inovație a acestuia: prima, rezumativă, ar fi fost luată dintr-o sursă biografică ce ar fi prelucrat pe scurt un material mai amplu, adaptând-o scopurilor mai reduse în această materie a biografiilor; a doua expunere, detaliată, ar fi fost luată de la un izvor doxografic mai amplu. Noi credem că nici această dublă expunere nu este o descoperire a lui Diogenes Laertios.

[125] Împărțirea filozofiei în trei părți datează, după cât se pare, de la Xenocrate și ea a devenit clasică: pe ea o acceptă atât stoicii, cât și epicurienii; numai că această urmă numesc *canonica* partea pe care stoicii o denumesc *logica*. Cartea lui Zenon intitulată *Peri lógou* este tradusă de noi cu *Despre rațiune*. Pentru alte traduceri date, citățm Hicks, *On Exposition*, și Apelt, *Über den Vortrag*, deci „Despre expunere". Despre Apollodor, vezi Diogenes Laertios, VII, 181: Apollodor din Atena cu un *Compendiu al doctrinelor* (vezi n. 6 de la Hrysip). H. v. Arnim, *SVF*, III, p. 259, îl consideră pe acest Apollodoros ca originar din Seleucia, după *Index Stoicorum Herc.*, col. 51, unde este citat ca discipol al lui Diogenes din Babilon. Dar ce facem cu epitetul *Athenaios* la Diogenes Laertios, VII, 181, și identitatea lucrării citate de același, VII, 39 și VII, 181 ? Fragmentele lui Apollodoros din Seleucia le dă Arnim, *SVF*, III, p. 259-261. *Eudromos* – filozof stoic, necunoscut mai de aproape. *Diogenes din Babilon* e numit astfel din cauza apropierii Babilonului de Seleucia, unde s-a născut acest Diogenes (vezi Diogenes Laertios, VI, 81, și la alții). A fost elevul lui Zenon și profesorul lui Antipatros din Tars, iar acesta al lui *Poseidonios* (citat la Diogenes Laertios, VII, 39). Acesta din urma este un filozof stoic din Alexandria (vezi *Lexiconul Suda*, s.v., și Diogenes Laertios, VII, 38) și nu trebuie confundat cu Poseidonios din Apamea respectiv din Rhodos (secolul II/I î.Chr.). Vezi mai sus, n. 122. Fragmentele lui Diogenes din Babilon (Seleucia) se găsesc adunate la Arnim, *SVF*, III, p. 210-243, iar cele ale lui Antipatros din Tars, *ibidem*, III, p. 244-258.

[126] Cei trei termeni greceşti pentru denumirea părților filozofiei sunt *tópos* după Apollodoros, *eidos* după Hrysip și Eudromos și *génos* după alții. Am putea traduce *tópos* și cu „subiect" (în loc de „locuri").

[127] Imaginile prin care stoicii caută să explice cele trei părți ale filozofiei sunt foarte sugestive și demne de reținut.

[128] Ordinea de expunere a părților filozofiei în doctrina stoică își are importanța sa care nu e minoră. În fond, cele trei părți sunt legate organic între ele, astfel încât nu poți expune una dintre părți fără să faci neîncetat apel la cunoștințe ce trebuie avute cu privire la celelalte. Ar trebui oarecum intrat deodată în cunoașterea și expunerea celor trei părți ca un tot indivizibil. Dar acest lucru nu este cu putință, din cauza rațiunii noastre care este discursivă. De aici necesitatea de a expune succesiv concepțiile stoice în cele trei părți ale filozofiei. Diogenes Laertios ne vorbește de cei care au căutat în expunerea lor să combine cele trei părți. Zenon, Hrysip, Archedemos și Eudromos ar fi început expunerea cu logica, au continuat cu fizica și au terminat cu etica. În § 41 care urmează ni se dau alte succesiuni ale părților în expunere. Diogenes din Ptolemais ar fi început cu etica, iar Apollodoros pune etica în al doilea rând. Panaitios și Poseidonios încep cu fizica. Cleante deosebește șase părți ale filozofiei etc. În expunerea sumară a doctrinei stoice, VII, 39-48, se tratează numai logica. În expunerea detaliată, pe care Diogenes Laertios o dă ca luată de la Diocles din Magnesia, VII, 49-160, se expun cele trei părți ale filozofiei stoice, și anume întâi logica, apoi etica și, în fine, fizica. Deci aceasta ar fi expunerea după felul de a vedea al lui Apollodoros, desigur cel din Seleucia, elevul lui Diogenes din Babilon. Noi am început întotdeauna expunerea filozofiei stoice cu fizica, în care intră și o parte a teoriei cunoașterii (reprezentarea, criteriul) și în care e conținută și teologia; apoi am expus logica, având ca obiect în primul rând exprimabilul și terminând cu etica, scopul final al oricărei filozofii postaristotelice. În adevăr, logica stoică nu se poate înțelege fără cunoașterea în prealabil a fizicii. Logica se ghidează după concepția despre lume a filozofului, și așa cum este aceasta din urmă, așa trebuie să fie și instrumentul destinat să sesizeze realitatea cosmică și umană. Dar în cazul de față noi avem de urmat expunerea lui Diogenes Laertios și de interpretat ceea ce dânsul ne comunică despre filozofia stoică, după izvoarele antice pe care le prelucrează și pe care nu trebuie să le subevaluăm.

[129] *Diogenes din Ptolemais* nu ne e cunoscut din altă parte. O mulțime de localități poartă numele de Ptolemais: un dem în Atica, oraș în Pamphilia, port în Fenicia, port în Egiptul de mijloc, oraș în Egiptul de sus, altul în Etiopia, oraș pe coasta Cyrenaicii.

[130] *Apollodoros*, desigur din Seleucia (vezi mai sus, n. 125).

[131] *Poseidonios*, citat după Panaitios, trebuie să fie Poseidonios din Apamea, din stoicismul mediu, și nu Poseidonios din Alexandria, tot filozof stoic, citat în *Lexiconul Suda* și de Diogenes Laertios, VII, 38, unde e dat ca discipol al lui Zenon, deci aparținând stoicismului vechi.

[132] *Phanias*, elev al lui Poseidonios; nu e cunoscut din altă parte.

[133] *Cleante din Assos*, al doilea scolarh al școlii stoice, de la 264/3-233/2 î.Chr. (vezi *Viața* lui la Diogenes Laertios, VII, 168-176; fragmentele la Arnim, *SVF*, I, p. 103-139).

[134] *Zenon din Tars*, filozof stoic, elev al lui Hrysip. Citat, în afară de Diogenes Laertios, și de Eusebios, precum și în *Lexiconul Suda* (vezi fragmentele la Arnim, *SVF*, III, p. 209).

[135] Canoanele și criteriile sunt o problemă de primă importanță în școlile postaristotelice: epicurienii și stoicii admiteau existența lor, pe când scepticii negau acest lucru.

[136] Terminologia filozofică stoică este strict tehnică și constantă, așa că vom reda în românește fiecare termen tehnic filozofic, pe cât se poate, cu o traducere unică. Un astfel de termen tehnic, care este o noțiune fundamentală în filozofia stoică, este cel de aci: *phantasia*, pe care îl vom reda întotdeauna cu „reprezentare" și a cărui definiție urmează mai departe.

[137] Pe greceşte *énnoia* „noțiune generală".

[138] Retorica greacă se divide tot în trei genuri, dar altele: 1) *judiciară*, discursuri compuse pentru procese între particulari de către retori numiți logografi. Lysias și Isaios sunt cei mai de seamă reprezentanți ai ei; 2) *demonstrativă*, în care se susține o teză. Cea laudativă (*encómion*), alături de cea glumeață (*paignion*) etc., sunt subgenuri ale acestui gen. Reprezentanții ei cei mai de seamă sunt Gorgias și Isocrate, acesta din urmă fiind unul dintre cei mai de seamă scriitori, fondatorul prozei atice; 3) *politică*, constând fie în discursuri ținute în fața senatului și adunării poporului, fie în pledoarii în procese politice sau discursuri deliberative, care sunt subgenuri. Cel mai mare orator politic a fost Demostene; după el vin Eshine și Hyperide. Clasificarea dată de Diogenes Laertios ca fiind a stoicilor este mai puțin stringentă.

[139] Acestea sunt părțile clasice ale oricărui discurs oratoric; exordiul, narațiunea, discuția, perorația.

[140] „Subiecte" traduc *ta semainómena* ca „lucrurile semnificative"; *lektá* sunt „exprimabilele"; *axiómata* sunt „judecățile". Ca și *phantasia*, tot astfel *lektón* este un termen specific stoicilor, fără corespondent la filozofii dinaintea lor. Întrucât stoicii sunt materialiști, ei nu admit existența ideilor în sens platonician, iar „exprimabilele" sunt într-un grad oarecare substitutul lor. *Axiomata* sunt la ei judecățile, pe care Aristotel le numește *lógos* (la singular).

[141] „Complet" traduce pe *autotelés*, termen tehnic stoic, iar „predicatele" sunt numite *kategorémata*.

[142] Acestea se numesc sofisme logice și sofisme materiale.

[143] De sofismele numite „Voalatul" și „Încornoratul" am vorbit cu ocazia lui Eubulides (vezi n. 14 la Euclcides). „Nimeni" este sofismul străvechi prin care Ulise scapă de urmărirea ciclopilor. Polifem, înșelat de Ulise, care îi declarase că se numea Nimeni, când vin ciclopii să-l întrebe, după orbire, cine i-a făcut un rău, el răspunde: „Nimeni". Sofismul „Secerătorul", mai puțin cunoscut, vezi mai sus, n. 79.

[144] Definițiile solecismului și barbarismului urmează mai jos în textul lui Diogenes Laertios.

[145] *Katálemma* are acelaşi sens ca şi simplexul *lemma*, „premisă". La Aristotel, în logica lui, premisa se numeşte *prótasis*.

[146] „Raţionament" traduce aici pe *lógos*, care la Aristotel înseamnă judecata logică compusă dintr-un subiect şi un predicat (de obicei nominal), pe când la Aristotel raţionamentul compus din mai multe judecăţi, dacă e deductiv, se cheamă *sylogismós*, silogism (vezi şi *enthymema* şi *soritul*,) iar dacă e inductiv (cu enumerare completă) *epagogé*.

[147] „Premisă", vezi mai sus, n. 145.

[148] „Concluzia" la stoici se numeşte *epiphorá*, iar la Aristotel *sympérasma*. *Epiphorá* ar fi „inferenţă", concluzia trasă de la un caz particular la alt caz particular: dacă cineva a fost zărit cu mâinile pline de sânge în preajma cadavrului, el este criminalul.

[149] Deci silogismul este format din premise şi concluzie.

[150] Definiţia demonstraţiei la stoici este asemănătoare cu cea a lui Aristotel, dar sensul este diferit. La Aristotel, în demonstraţia silogistică se arată cu ajutorul termenului mediu care leagă cei doi termeni extremi, în premise, că un predicat revine în mod necesar unui subiect. La stoici, se leagă cu ajutorul premiselor, în concluzie, două fenomene individuale ca fiind concomitente, unul dintre fenomene fiind semnul celuilalt, care e mai puţin evident: „Dacă a fost rănit la inimă, va muri". „Dacă are lapte, femeia a născut". La Aristotel, raţionamentul are ca obiect „universalul", la stoici obiectul raţionamentului este „evenimentul". Real este însă numai ceea ce e material sau corporal, cum zic ei. Evenimentul este prins de „exprimabil", de expresia verbală (*lektón*) şi este incorporal. Deci logica stoică sesizează concomitenţa de date senzoriale, pe când cea a lui Aristotel stabileşte implicaţii ale universalelor, ale conceptelor. Prima duce la o logică a propoziţiei, pe când a doua rămâne o logică a conceptului.

[151] Definiţia „reprezentării" (*phantasía*), dată aici după Zenon, este de o extremă importanţă. Ea este foarte clară. „Imprimare" se spune pe greceşte *týposis*. Imaginea e luată de la amprenta sigiliului unui inel în ceară. După cum vom vedea mai jos, pentru a eluda obiecţia că noi trebuie să primim mai multe impresii succesive ale aceluiaşi obiect în sufletul nostru care s-ar suprapune şi ar produce estomparea contururilor, Hrysip a modificat această definiţie, înlocuind cuvântul „imprimare" prin cuvântul *alloiosis* „schimbare", „alterare". Deci formula definitorie a lui Zenon: „reprezentarea este *o imprimare în suflet*" a obiectului exterior perceput este înlocuită de Hrysip cu următoarea: „reprezentarea" este o *schimbare* în suflet produsă de obiectul exterior. Să mai observăm că reprezentarea cuprinde atât senzaţia actuală a obiectului în suflet, cât şi reziduul memorat când obiectul nu mai e de faţă.

[152] Vezi nota anterioară.

[153] Nu mai puţin fundamentali sunt pentru stoicism termenii *kataleptiké phantasía*, pe care îi traducem totdeauna cu „reprezentare comprehensivă", urmând ca cititorul să aibă prezentă în minte definiţia ce se dă mai departe la Diogenes Laertios,

și *akatáleptos phantasia* „reprezentarea necomprehensivă". Vezi definițiile acestor termeni care se dau în cele ce urmează la biograful nostru.

[154] Text foarte important. Reprezentarea comprehensivă este, după stoici și Zenon în special, criteriul adevărului, prin urmare este identică cu criteriul. Dar această afirmație va fi atacată cu toată vigoarea de scepticismul academic: Arcesilaos și Carneade. După aceștia, nu există reprezentare comprehensivă și nici un criteriu după care se recunoaște adevărul.

[155] Definițiile care urmează sunt concludente: „Reprezentarea comprehensivă, care e și criteriul de judecare a lucrurilor, e produsă de un obiect real, imprimată și întipărită în conformitate cu acel obiect". Dar problema este de a ști cum o reprezentare vine de la un obiect real și de unde știm acest lucru ? Desigur că și pentru stoici acest lucru e greu de clarificat și de explicat. Reprezentarea comprehensivă vine de la un obiect real, zice definiția. Dar problema este de a ști cum putem noi constata dacă obiectul de la care vine o reprezentare e real. Până la sfârșit, stoicii ajung la concluzia că reprezentarea comprehensivă este aceea căreia își dă adeziunea înțeleptul.

[156] Traducerea și cuvintele grecești *tranés* și *éktypos* amintesc oarecum de criteriul adevărului la Descartes: e adevărat ceea ce se concepe și se sesizează prin idei clare și distincte. Dar sensul adânc este cu totul diferit. La Descartes, adevărul ideilor clare și distincte este garantat de veracitatea divină, care nu ne poate înșela, întrucât divinitatea este *ens perfectissimum*. La stoici nu există așa ceva.

[157] Cuvântul grec pentru „virtute" este *areté*, despre care am vorbit în mai multe note anterioare.

[158] „Lipsă de precipitare", pe grecește *aproptasia*.

[159] „Socotința", pe grecește *aneikaiotes*.

[160] „Lipsă de șovăială", pe grecește *anelenxia*. Firește, traducerile sunt relative. Cuvântul grec înseamnă „irefutabilitate", dacă s-ar putea crea un asemenea barbarism.

[161] „Lipsă de vanitate", pe grecește *amataiótes*.

[162] „Deprindere" redă cuvântul grec *héxis*, care înseamnă o habitudine, o dispoziție constantă în urma unei exercitări repetate.

[163] „Comprehensiune neșovăielnică", pe grecește *katálepsis asphalés*.

[164] Reprezentările comprehensive sunt esențiale și condiție indispensabilă a unei conduite juste. Deci și etica stoică este fundamentată de o cunoaștere prealabilă a adevărului. Deci etica stoică este bazată pe tradiția celei socratice: cunoaște ce este binele și atunci vei face binele. Numai că stoicii se exprimă puțin altfel: să ai numai reprezentări comprehensive despre lucruri (care de altfel sunt criteriul adevărului), și atunci vei exercita virtutea și vei fi un înțelept și un fericit.

[165] Aici se termină partea rezumativă a expunerii doctrinei stoice la Diogenes Laertios, care se mărginește numai la logică (VII, 48 fine).

[166] De la § 48 fine și până la sfârșitul *Vieții* lui Zenon urmează o expunere a doctrinei filozofice stoice, comună tuturor filozofilor acestei școli (și expunerea rezumativă era comună), dar care intră în detaliile acestei filozofii și este dată după

Diocles din Magnesia, *Schiţa filozofilor,* cuprinzând (spre deosebire de expunerea rezumativă, care trata numai logica) toate cele trei părţi ale filozofiei: logica, etica şi fizica. În fond nu ştim până unde merge citatul din Diocles. Poate la începutul § 49 este citat *ad litteram* şi mai departe se dă o expunere liberă. De asemenea nu ştim dacă expunerea rezumativă e luată tot după Diocles. F. Nietzsche crede că da; H. Diels susţine că nu.

[167] Traducem cu „adeziune" cuvântul grec *synkatáthesis,* termen tehnic şi noţiune fundamentală în filozofia stoică. Pe latineşte *assensus.*

[168] Despre *alloiosis* „schimbare", „alterare", vezi mai sus n. 151.

[169] „Incorporalele" se numesc pe greceşte *asómata* şi se opun corpurilor (*sómata*). Noţiunea este de importanţă fundamentală în stoicism. Incorporalele cele mai importante sunt spaţiul, timpul, vidul şi exprimabilul. Ele nu pot cauza nimic, nici suferi efectul unei acţiuni, deoarece numai corpurile pot acţiona şi suferi efectul unei acţiuni. Exprimabilele sunt obiectul logicii la stoici. Ele prind punctele de contact ale realităţilor corporale, adică evenimentele.

[170] „Suflul", pe greceşte *pneúma,* este o noţiune fundamentală în fizica stoică, *hegemonicón* este partea conducătoare a sufletului şi corespunde raţiunii (*noús*) la Platon şi Aristotel. Numai că la stoici „raţiunea conducătoare" este materială, este corp (*sóma*), şi anume foc sau aer cald, cu diferite grade de puritate, după calitatea sufletului individului respectiv, aşa cum vom vedea în partea de expunere consacrată fizicii.

[171] „Tranziţie", greceşte *metábasis.* După Zeller, ar fi vorba de tranziţia de la lucrurile vizibile (*sómata*) la lucrurile imperceptibile (*asómata*).

[172] *Antipatros din Tars, Apollodoros din Seleucia şi Boethos din Sidon,* stoici din şcoala veche stoică. Problema criteriului prezentată aici e foarte interesantă. După Zenon, criteriul adevărului este reprezentarea comprehensivă. De aceeaşi părere par a fi Antipatros şi Apollodoros. Boethos admite patru criterii: raţiunea, senzaţia, pofta şi ştiinţa. Hrysip pare a împărtăşi opinia lui Zenon, dar pe de altă parte admite drept singurele criterii senzaţia şi anticipaţia. În acest fel de a vedea, credem că Hrysip este influenţat de Epicur, după care singurele criterii necontestate ale adevărului sunt senzaţia şi anticipaţia. Prin această modificare a doctrinei zenoniene despre criteriu şi reprezentarea comprehensivă, el speră să preîntâmpine atacurile distrugătoare ale lui Arcesilaos, fondatorul Academiei medii sceptice, împotriva criteriului şi reprezentării comprehensive zenoniene. După Poseidonios, criteriul este raţiunea dreaptă (vezi textul mai jos).

[173] „Anticipaţia" (pe greceşte *prólepsis*) – termen epicureic adoptat şi de stoici, în primul rând de Hrysip, cum am văzut mai sus. Definiţia anticipaţiei este foarte bună la Diogenes Laertios, respectiv la izvorul lui. În orice caz, la stoici şi la epicureici, care sunt materialişti categorici, nu poate fi vorba de idei înnăscute sau de idei primite de suflet într-o stare prenatală, cu care individul născut intră în existenţă posedându-le mai dinainte de a se naşte. Pentru stoici, sufletul omenesc la moarte se contopeşte în focul universal (*pneúma* sau *pýr*), iar o nemurire individuală nu există. La fel şi la

Epicur, sufletul e muritor și se contopește în elementele din care e constituit, intrând în circuitul atomilor universali, el însuși fiind format din atomi. Anticipația pentru acești materialiști, ca stoicii și epicureicii, este substitutul procesului de ideație din filozofiile lui Platon și Aristotel. Pentru stoici există simpatia universală, legătura organică a tuturor lucrurilor din univers, deci și a sufletului omenesc, care este o parcelă din focul cosmic și, ca atare, poate anticipa anumite cunoștințe, deși pentru stoici, ca și pentru epicureici și chiar pentru Aristotel, sufletul omului la naștere este o *tabula rasa*, și primele cunoștințe pe care le primește consistă în imprimarea impresiilor senzoriale în suflet. Vom vedea ce înseamnă anticipația la Epicur când ne vom ocupa de doctrina acestuia în cartea a X-a a lui Diogenes Laertios.

[174] *Poseidonios din Apamea*, din stoicismul mediu, cu toate că Diogenes Laertios vorbește de stoicii vechi. Dar mai există un Poseidonios din Alexandria (vezi VII 38).

[175] Că sunetul este o percuție a aerului, o știau filozofii greci de mult. Astfel, Archytas, fragm. 1 Diels-Kranz, *Vors.*[5], I, p. 432 și urm.

[176] Sunetul (*phoné*) este corp (*sóma*), căci altfel n-ar putea fi nici cauză, nici efect, după cum se vede din pasajul care urmează (vezi mai jos, n. 177).

[177] *Archedemos din Tars*, filozof stoic aparținând stoicismului vechi (vezi fragmentele la Arnim, *SVF*, III, p. 262-264).

[178] Enunțul acesta este fundamental pentru stoici: *pán to poioun sóma esti*, „tot ce produce un efect este corp".

[179] Forme dialectale.

[180] Tabloul sunetelor (fonemelor) simple nu este complet aici. Lipsesc mai întâi cele trei oclusive surde aspirate: *kh*, *th* și *ph*, apoi cele patru consoane lichide: nazalele *m* și *n*, precum și lichidele propriu-zise, *l* și *r*, apoi siflanta *s*. Mai există trei consoane duble: *ds*, *ks*, *ps*.

[181] *Blityri* e o combinație de sunete întâmplătoare, care se poate pronunța, dar nu are nici un sens în limbile cunoscute.

[182] „Exprimabilele", grecește *lectá*.

[183] *Diogenes din Babylon*, vezi mai sus, n. 125.

[184] Considerațiile de gramatică ale stoicilor sunt, desigur, interesante, deși nu prea dezvoltate. Aici, după ce s-a dat o fonetică rudimentară, se expun părțile de vorbire și se trece la considerații de stil. Primele începuturi de gramatică le-au făcut sofiștii: Prodicos cu sinonimiile, Protagoras cu corectitudinea atribuirii cuvintelor la lucruri, Hippias și alții. În *Poetica* lui Aristotel (cap. 20) se admit trei părți de vorbire: *ónoma*, cuprinzând substantivul și adjectivul, eventual tot ce are desinență cazuală, *rhéma* – verbul și *sýndesmos* – conjuncția, care cuprinde, probabil, și particulele și prepozițiile. La stoici, numărul părților de vorbire e ridicat la cinci, dar nu putem spune că e un progres spre o clasificare mai științifică. Și Crates din Mallos, care era stoic,

se ocupă de gramatică (secolul al II-lea î.Chr.). În general, grecii au fost slabi gramaticieni, nu atât din vina lor, cât din cauza limbii greceşti, care a suferit modificări de sunete atât de profunde (încă din epoca străveche, pierderea lui *s* şi *j* intervocalic şi la începutul cuvintelor când erau urmate de o vocală; în epoca istorică, pierderea lui *v* (= F), încât structura limbii greceşti nu se putea analiza şi descoperi prin propriile ei mijloace. Abia după cunoaşterea limbii sanscrite, la începutul secolului al XVIII-lea, şi a operelor gramaticilor vernaculari ca Pănini (secolul al IV-lea î.Chr.), s-a putut analiza pe acelaşi model şi limba greacă. De aici şi diferenţa cu totul în favoarea indienilor între un Pănini şi un Dionysios Thrax.

Antipatros din Tars: partea de vorbire mijlocie e discutabil că ar fi vorba de adverb.

[185] Dăm cuvintele greceşti, în textul traducerii, cu litere latine.

[186] „Însuşiri", pe greceşte *aretaí* – cuvânt cu sensuri suple şi subtile, despre care am vorbit în notele noastre.

[187] „Fraza poetică" e traducerea cuvântului *poíema*, cu sufixul tematic al rezultatului acţiunii; cuvântul grec se traduce, de obicei, cu „poemă".

[188] „Poezie", pe greceşte *poíesis*, cu sufixul tematic al acţiunii în desfăşurare.

[189] *Óros* înseamnă „definiţie", cum am tradus aici şi cum traduce Apelt, dar poate însemna şi „termen" (logic), cum traduce Hicks. Preferăm prima traducere, în care caz cuvântul următor, *lógos*, trebuie tradus cu „propoziţie" sau „judecată" (logică). Dar graţie bogăţiei de sensuri a cuvintelor greceşti, în cazul că se ia sensul „termen" pentru *óros* ca la Hicks, atunci *lógos* trebuie tradus cu „cuvânt".

[190] „Descriere", pe greceşte *hypographé*.

[191] „Genul", pe greceşte *génos*. Definiţia stoicilor a genului este conformă cu concepţia lor nominalistă despre lucruri.

[192] „Reprezentare a minţii" traduce expresia greacă *phántasma dianoías*. Dar, faţă de *phantasía* „reprezentare", care este o *týposis* (după Zenon) sau *alloíosis* (după Hrysip) *en te psyché*, termenul *phántasma*, cu sufixul tematic al rezultatului acţiunii (*-ma-*), este o reprezentare care există în raţiunea, mintea omului, neavând nimic substanţial sau calitativ, ci e *ca şi* o substanţă şi *ca şi* o calitate. „Substanţa" pe greceşte se exprimă prin pronumele nehotărât neutru singular *ti*. Şi în filozofia indiană a *Upanişadelor*, tot un pronume, dar demonstrativ neutru singular, *tat*, exprimă substanţa absolută. „Calitate" pe greceşte *poión*.

[193] *Crinis*, filozof stoic; se întâlneşte, credem, numai la Diogenes Laertios de mai multe ori, unde i se citează lucrarea *Dialektiké téchne* şi se vorbeşte o dată şi de adepţii lui.

[194] *Auletris*, într-un cuvânt, înseamnă „flautistă", iar despărţit în două cuvinte, *aulé tris*, înseamnă „casa de trei ori..." *Aulé* înseamnă „curte" şi „curtea împreună cu conţinutul ei", adică „împreună cu casa".

[195] *Poseidonios din Apamea,* din stoicismul mediu ? Mai există un Poseidonios din Alexandria, filozof stoic mai puțin ilustru ca primul citat de noi și de care, credem, că este vorba în textul lui Diogenes Laertios.

[196] „Semne", pe greceşte *ta semainonta;* „lucruri semnificate", pe greceşte *ta semainómena.*

[197] „Exprimabilele", pe greceşte *lectá.*

[198] „Exprimabilele complete" se numesc *tá lektá autotelé.*

[199] „Judecăți", pe greceşte *axiómata.*

[200] „Silogismele", pe greceşte *syllogismoi.* Acest termen aristotelic este conservat și de stoici, chiar dacă raționamentul deductiv silogistic al lui Aristotel diferă cu totul de silogismul stoic bazat pe o premisă care e o propoziție ipotetică. Și Aristotel cunoaşte raționamentul ipotetic, dar, după dânsul, acesta nu este științific.

[201] „Eliptic", pe greceşte *ellipés;* „predicat", pe greceşte *kategórema,* „direct și indirect", pe greceşte *orthón kaí hýption.* Toți acești termeni sunt definiți mai departe.

[202] „Reprezentare rațională", pe greceşte *phantasía logiké.*

[203] „Exprimabilele complete", pe greceşte *lektá autotelé.*

[204] „Exprimabilele eliptice", pe greceşte *lektá ellipé.* Mai departe urmează definițiile acestor expresii.

[205] *Apollodoros din Seleucia.*

[206] Predicate intranzitive, pe greceşte *symbámata,* sunt predicatul complet la verbele intranzitive, spre exemplu „Dion umblă". De aceea e de presupus că în text este o lacună.

[207] După menționarea predicatelor directe (*orthá*), indirecte (*hýptia*) și nici de unele, nici de altele (*oudétera*), urmează definițiile lor.

[208] Primele, *orthá,* după exemplele date, sunt predicate active tranzitive, *hýptia* sunt predicate pasive, „răsturnate", întrucât aici obiectul devine subiect, iar „nici de unele, nici de altele" sau „neutre" sunt predicatele active, dar intrazitive. Exemplele la această din urmă categorie sunt: *peripatei* care e intranzitiv; al doilea exemplu, *phronei* „gândeşte", este în greceşte tot intranzitiv; verbul nu se întâlneşte nici în forma medie, nici în cea pasivă.

[209] „Predicatele reflexive" au formă indirectă (diateza medio-pasivă), ca cele pasive, dar sens activ.

[210] „Dion se plimbă". Obiceiul de a se cita, chiar și în timpul cursurilor ținute de profesor, exemple concrete cu personaje cunoscute, era foarte răspândit la filozofi. Mai sus puțin (VII, 63) avem exemplul „Socrate scrie". Cine este acest Dion, nu știm. Probabil că este vorba de discipolul și prietenul lui Platon, unchiul lui Dionysios cel Tânăr, tiranul din Siracuza. Deși e curios, acest lucru totuși nu e exclus. Nu cunoaștem vreun alt Dion din istoria stoicismului. Există un Dion, atenian din districtul Paiania, citat în Decretul onorific pentru Zenon, în care acest Dion e menționat printre cei șase supraveghetori pentru executarea mormântului funerar al lui Zenon, dar e puțin

probabil ca acest personaj obscur să fie dat drept exemplu. Şi Aristotel îl citează mereu pe Coriscos în cursurile sale, poate că acesta fiind chiar de faţă la prelegere. Coriscos şi cu Erastos sunt ambii din Skepsis, discipoli ai lui Platon la filiala Academiei platonice din Assos (în Troada). Lor le e adresată scrisoarea a 6-a a lui Platon şi în acelaşi timp lui Hermias, scrisoare pe care o considerăm autentică.

[211] *Axióma* se numeşte la stoici „judecata" logică, spre deosebire de Aristotel, unde termenul *lógos* redă judecata. *Axioma* se întâlneşte la Aristotel, dar în alt sens: la acesta este o propoziţie admisă drept adevărată, fără demonstraţie. *Axióo,* verbul, înseamnă „a preţui", „a cere", „a pretinde", „a admite", „a socoti".

[212] *Inachos,* râu lângă Argos. Versul e dintr-o tragedie necunoscută.

[213] Versul e din Homer, *Iliada,* IX, 96 (trad. G. Murnu, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1959, p. 181, nr. 96).

[214] Dintr-o tragedie necunoscută (Nauck, *TGF*[2], fr. 286).

[215] Toţi aceşti stoici sunt cunoscuţi din note anterioare.

[216] Propoziţii sau judecăţi simple se numesc pe greceşte *axiómata haplá;* judecăţi complexe sau nesimple, *axiómata ouch haplá.*

[217] Eliminat din text de Ross.

[218] Adăugat de Arnim.

[219] Acestea sunt propoziţiile sau judecăţile simple (*haplá*).

[220] Judecăţile complexe sau compuse sau nesimple se numesc: ipotetică, asertorică, conjunctivă, disjunctivă, cauzală şi comparativă.

[221] Propoziţia sau judecata cu negaţie dublă se numeşte „supernegativă".

[222] *Diogenes din Babilon,* vezi mai sus, n. 125.

[223] Propoziţia ipotetică, *synemménon,* este complexă („nesimplă" pe greceşte) şi e formată din două propoziţii sau judecăţi (în gramatică protaza, *prótasis,* şi apodoza, *apódosis*), care în logica stoică poartă următoarele nume: prima propoziţie (cea secundară), introdusă cu particula „dacă", se numeşte „conducătoare", „iniţială" sau „începătoare", şi propoziţia a doua (cea principală) se numeşte „terminală". Această propoziţie se numeşte *lémma* „ceea ce e luat, admis sau dat". Deci în raţionamentul stoic: „Dacă e zi e lumină" este *lémma* propriu-zis.

[224] Este vorba de conjuncţia *epei* „deoarece". În cele ce urmează, ca şi aici, este vorba de propoziţiile luate una câte una, deci de judecăţi logice, spre deosebire de raţionament, care e format din mai multe judecăţi. În propoziţia „Deoarece e zi, e lumină", nu numai că a doua aserţiune („e lumină") urmează din prima ca o consecinţă („deoarece e zi"), dar în această propoziţie se afirmă şi adevărul de fapt al primei propoziţii, prin urmare „Deoarece este de fapt zi, este lumină".

[225] Adăugat de Arnim.

[226] „Propoziţia iniţială" într-o judecată ipotetică completă se numeşte *tó hegoúmenon* (de exemplu, „Dacă e zi",) iar „propoziţia terminală" se numeşte *to légon* (de exemplu: „este lumină").

[227] „Judecata probabilă" se numește *to pithanón axíoma*. Și Carneade, fondatorul Academiei noi sceptice, întrebuințează termenul *pithanón* și îl ia ca o expresie fundamentală în scepticismul său pentru a ajunge la un probabilism. Avem aici o concesie făcută de Carneade, după cum s-ar părea, stoicismului și marelui său adversar Hrysip din Soloi sau Tars. Scepticismul academic, atât acel al lui Arcesilaos (Academia medie) cât și cel al lui Carneade (Academia nouă), au abandonat scepticismul radical al școalei vechi sceptice reprezentată prin fondatorul școalei Pyrrhon din Elis și de elevul acestuia Timon din Phlius.

[228] „Adeziune" traduce termenul tehnic al filozofiei stoice *synkáthesis*, despre care vom mai avea de vorbit.

[229] „Propoziție" sau „judecată verosimilă", pe grecește *eúlogon axíoma*. Termenul *eúlogon* e întrebuințat de Arcesilaos, după cât se pare, așa cum *pithanón* este întrebuințat de Carneade. Dar cuvântul se găsește deja la Aristotel, pentru a indica ceea ce este „rezonabil" de așteptat că se va întâmpla în majoritatea cazurilor.

[230] „Premisa întâi", pe grecește *lemma*; „premisa adăugată", *próslepsis*; „concluzia", *epiphorá*.

[231] „Raționamentul figurativ", *logótropos*, e raționamentul exprimat prin simboluri (aici „primul", „al doilea"). „Raționamentele neconclusive", pe grecește *lógoi apérantoi*; „raționamente conclusive", *lógoi perantikoi*.

[232] Aici *théma* are același sens ca *lémma* „premisă".

[233] Adăugat de Arnim.

[234] Cuvintele între paranteze ascuțite lipsesc în manuscrisele cele mai importante ale lui Diogenes Laertios, anume în B, P și F și sunt completate de Arnim.

[235] Completat de Arnim.

[236] Avem aici iarăși sofismele de care am vorbit în notele noastre, mai ales la Diogenes, II, 108.

[237] Din nefericire, aici a căzut din textul lui Diogenes Laertios explicația primelor două sofisme: „Voalatul" și „Ascunsul". Textul rămas explică sofismul numit „Grămada" *(sorites)*, care e foarte bine lămurit.

[238] Aici au căzut iarăși din text explicațiile la sofismul „Încornoratul". Urmează explicația la sofismul „Nimeni".

[239] Completarea textului, aflătoare între paranteze ascuțite, aparține lui Arnim. Aici, în acest sofism, așa cum este expus de Diogenes Laertios, este un joc de cuvinte între *tis* „cineva" și *oútis* „nimeni".

[240] Înțeleptul este nu numai „dialectician", ci el posedă toate virtuțile, după cum vom vedea.

[241] „Rectitudinea denumirilor" este un termen tehnic, datând de la sofiști (vezi la Protagora, la Platon, *Phaidros*, p. 266 d și urm.)

[242] Citim împreună cu Apelt, *nomothétai* în loc de *nómoi* al manuscriselor. Și referirea la Platon, *Cratylos*, care se găsește la Apelt, este potrivită și o acceptăm și noi.

[243] Aici se încheie expunerea teoriei comune a stoicilor despre logică, expunere făcută detaliat, într-o oarecare măsură, după Diocles din Magnesia, citat la Diogenes Laertios. Deci această expunere cuprinde din cartea a VII-a, § 49-83. Mai departe urmează expunerea detaliată a eticii comune tuturor stoicilor.

[244] Această clasificare sau diviziune a eticii în problema de tratat este de importanță capitală. Avem aici o concordanță remarcabilă, deși cu mici variante, cu expunerea eticii stoice la Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, cărtea a III-a, care ține, cu mici întreruperi, de la cap. 5, § 16, până la finele cărții, cap. 22, § 76. Iată subiectele tratate de Cicero în succesiunea lor: Despre înclinații; Despre valoare (*aestimabile*); Despre scop (*finis, télos*); Despre bine (*bonum*); Despre pasiuni (*páthos, morbus*); Despre lucruri de ales, de respins și indiferente; Despre îndatoriri, (*kathékonta, officia*); Despre înțelept (*sapiens*). Ordinea e puțin diferită de cea de la Diogenes Laertios, dar capitolele eticii stoice sunt aceleași la ambii autori. Cicero are un scurt capitol *Despre pasiuni*. În schimb, la Diogenes Laertios lipsește capitolul *Despre înțelept*. De altfel, el nu respectă ordinea capitolelor. Mai există un extras din Areios Didymos la Stobaios, *Eclogai*, destul de sec, ale cărui capitole corespund cu cele de la Diogenes Laertios și Cicero, mai puțin ordinea lor. Concluziile care trebuie trase din faptele expuse mai sus sunt următoarele: există o ordine tradițională a expunerii eticii stoice, a cărei tradiție datează din timpul stoicismului vechi; tot astfel și conținutul capitolelor. Cea mai completă expunere o avem la Cicero, și ea trebuie pusă la baza oricărei prezentări a eticii stoice. Mai departe, în textul lui Diogenes Laertios, VII, 94, avem dovada că această împărțire a eticii pe capitole datează de la Hrysip, marele renovator al stoicismului vechi, și a fost acceptată de discipolii lui: Archedemos din Tars, Zenon din Tars, Apollodoros din Seleucia, Diogenes din Babilon, Antipatros din Tars și Poseidonios (din Alexandria ?), pe când Zenon din Cition și Cleante din Assos aveau o diviziune mai simplă.

[245] Vezi nota anterioară.

[246] Și Zenon, cu Cleante, au dat oarecare subdiviziuni logicii și fizicii, așa cum dăduseră și o împărțire simplă a eticii pe un număr de subiecte.

[247] Completat de Arnim. Mai departe textul grec este neclar, dacă nu deteriorat.

[248] Senzația *aisthesis* și, ca urmare a ei, înclinația (*hormé*) sau instinctul apar pe treapta organică a animalelor, ele lipsind la plante. Stoicii nu recunosc cele trei părți ale sufletului de la Platon și Aristotel, ci același suflu-foc străbate toate lucrurile, dându-le un *tónos*, o forță de coeziune care le face să dăinuiască și care are diverse grade de tensiune: în lucruri neanimate, în pietre, el se numește *héxis*, la plante *phýsis*, în animlale *psyché*, în om *hegemonikón*. Dar acestea aparțin fizicii, și ne rezervăm în partea despre fizică o expunere completă a lor (vezi mai jos, n. 356).

[249] Completat de Arnim.

[250] *Technítes*, „artistul", se referă la *lógos*, rațiunea. Despre rațiunea sau focul-artist, care străbătând toate, creează și animează toate, ne vom ocupa în partea privitoare la fizică (vezi mai jos, n. 349).

[251] Lucrarea se găsește citată în catalogul operelor lui Zenon (Diogenes Laertios, VII, 4).

[252] Formula este vestită pentru a da o sintetizare a scopului în morala stoică. Ea apare sub diferite variante, care, toate, exprimă același lucru. Cum omul este o parcelă din univers, a trăi în conformitate cu natura sa înseamnă a trăi în conformitate cu natura universală. Acest lucru, viața conformă cu natura, este și viața conformă cu virtutea, căci virtutea consistă în capacitatea sau dispoziția de a îndeplini funcția esențială pentru care existăm și pe care ne-a dat-o natura.

[253] Vezi nota anterioară.

[254] *Cleante, Poseidonios, Hecataios* ne sunt cunoscuți. Ei ar fi avut aceeași părere și formulare ca și Zenon în acest punct al eticii.

[255] Hrysip dă o formulare puțin diferită: „a trăi în conformitate cu virtutea înseamnă a trăi în acord cu experiența mersului naturii", căci natura noastră individuală și natura universală sunt identice.

[256] Despre Zeus, care străbate și conduce dinăuntru toate lucrurile și este identic cu focul-artist (creator) și cu rațiunea (*lógos*) vom vorbi în partea despre fizică (vezi mai jos, n. 349).

[257] *Daimon* este geniul pe care oricare om îl are în el, după o concepție foarte primitivă care a dăinuit multă vreme la greci. Cine are un geniu bun este fericit, *eudaimon*, cuvânt care înseamnă „dotat cu un geniu bun" și, mai departe, „fericit" și „bogat". Și Heraclit din Efes zicea: „caracterul este pentru om Zeul lui", (dătător de fericire sau nenorocire) (fragm. 119, Diels-Kranz[5-9]).

[258] În pasajul anterior se vede cum nu poate fi tratată etica fără o cunoaștere prealabilă a fizicii stoice. Această implicație a celor trei părți ale filozofiei, care formează un tot la stoici și nu se pot separa sau înțelege una fără de cunoașterea celeilalte, se poate vedea în toată expunerea filozofiei lor (vezi mai sus, n. 128). *kathékonta, offícia*, sunt îndatoririle morale.

[259] În formula „a trăi în conformitate cu natura", Hrysip înțelege sub cuvântul „natura" (*phýsis*) atât pe cea universală, cât și cea individuală, pe când Cleante înțelege numai natura universală, diferențiere care este importantă de reținut.

[260] Aici se vede optimismul fundamental al stoicismului. Răul vine de la o înstrăinare de natură. Îndemnurile naturii sunt bune fiindcă natura noastră individuală este conformă cu cea universală. De aici recomandarea unei vieți conforme cu natura, fie ea individuală sau universală

[261] Și Aristotel admitea existența a două feluri de virtuți: intelectuale sau dianoetice (teoretice zic stoicii) și virtuți etice (neteoretice zic stoicii). Dar distanța este mare între cele două concepții etice, după cum se vede din exemple. La acestea din urmă, în stoicism, nu este vorba de virtuți etice, ci de calități fizice: sănătate, vigoare fizică.

[262] „Virtutea poate fi învățată" sau „virtutea nu poate fi învățată" este un vechi *tópos* al sofisticii. Astfel avem un vechi tratat anonim, intitulat *Dissoi lógoi* al vechii

sofistici, scris în dialect doric, al cărui cap. 6 poartă titlul *Despre înțelepciuni și virtuți care pot fi învățate* (Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p.414).

[263] Toți aceşti filozofi stoici ne sunt cunoscuți și am mai vorbit de ei.

[264] *Apollophanes* aparține stoicismului vechi, din generația discipolilor lui Zenon (vezi fragmentele lui la Arnim, *SVF*, I, p. 90).

[265] „Cumințenia" traduce pe *phrónesis*, care este la stoici ca și la Aristotel, înțelepciunea practică; în concepția lui Platon, însemna știința superioară a ideilor, care dă omului și directiva în viața activă. La Platon, pentru a ajunge la cunoașterea adevărată a ideilor, trebuie să te lepezi de datele senzoriale și să faci cercetarea ghidat fiind de rațiunea pură (vezi textul caracteristic în dialogul *Phaidon*, p. 65 a-66 a.

[266] Cele patru virtuți cardinale, stabilite cam de pe timpul lui Platon: „cumpătare", „curaj", „înțelepciune" și „justiția", formată din armonia celorlalte trei. Platon, în *Republica*, în cadrul concepției sale despre societate, atribuie primelor trei pături sociale din statul său, „cumpătarea" pentru țărani și meseriași, „curajul" pentru militari și, înțelepciunea" pentru conducători. Din armonia lor rezultă „dreptatea". Și sufletul la Platon are trei părți, cărora le atribuie pe rând una dintre virtuți: înțelepciunea e virtutea pentru rațiune, curajul pentru partea sufletului care produce pasiunile generoase, iar cumpătarea pentru partea sensuală din suflet. Acordul dintre aceste părți, produsă prin exercitarea de către individ a virtuților proprii fiecărei părți a sufletului său, îi dă fericirea și armonia interioară, care e dreptatea.

[267] S-au pierdut din textul lui Diogenes Laertios în manuscrise definiția justiției și a cumpătării.

[268] „Știință", pe greceşte *epistéme*.

[269] „Deprindere", pe greceşte *héxis*.

[270] „Prezența de spirit", pe greceşte *anchinoia*.

[271] „Ceea ce se cuvine să fie făcut" traduce grecescul *kathékon*. Mai departe puțin, „hotărârea bună" traduce pe *euboulia*, deci „capacitatea de a lua o hotărâre bună".

[272] Completat de Arnim.

[273] Definiție importantă. Se vede aici caracterul intelectualist, raționalist al moralei stoice. Conformarea cu rațiunea, care face parte din natura ființei umane, constituie pentru aceasta perfecțiunea. Omul o poate avea dintr-o dată, fiindcă îi constituie însăși esența ființei sale. Pe când la Aristotel virtutea este o *hexis*, o „deprindere". Contrar ca la Platon și Aristotel, la stoici nu există o parte rațională a sufletului care să explice pasiunile.

[274] După împărțirea bunurilor în scopuri și mijloace, Diogenes Laertios, sau izvorul său, trece la cercetarea acestei împărțiri, aplicată la virtute. Morala antică nu cunoaște principiul eterogoniei scopurilor, pe care l-a formulat W. Wundt și l-a aplicat la etică.

[275] Cuvântul <*kakiai*> „vicii" e completat de Arnim.

[276] „Deprinderi", pe greceşte *héxeis*.

[277] „Dispoziţiuni", pe greceşte *diathéseis*. Şi aici se vede deosebirea dintre morala stoică şi cea aristotelică. Pentru Aristotel, virtuţile sunt deprinderi, *héxeis*, rezultatul unui exerciţiu, pe când pentru stoici deprinderile sunt realizările profesionale. Pentru aceştia virtuţile sunt dispoziţii înnăscute ale raţiunii conducătoare din om, care e *pneúma* sau *pýr*, suflu sau foc, de diferite grade de puritate, după indivizi. Doctrina stoică, sub forma ei extremă, nu admite grade şi progres în domeniul înţelepciunii (vezi mai sus, n. 103).

[278] „Beneficiul dintr-o întreprindere", pe greceşte *antikatállaxis*.

[279] „Aplecarea firească pentru a-şi îndeplini bine funcţia sa", este tocmai ceea ce se cere virtuţii, care e capacitatea unei fiinţe sau a unui lucru de a-şi îndeplini în mod cât mai desăvârşit funcţia esenţială.

[280] „Frumosul moral", pe greceşte *tó kalón*, la Cicero *honestum*.

[281] Formula „toate bunurile sunt egale" este tipică pentru morala stoică, şi ea nu admite o gradaţie şi nici progres în înţelepciune. Formula „toate lucrurile existente sunt sau bune, sau rele, sau nici bune nici rele" reprezintă o trihotomie a noţiunilor, care se întâlneşte adesea în stoicism. Astfel, dintre lucruri unele sunt de preferat, altele de respins, altele nici de preferat, nici de respins (adică indiferente) şi aşa mai departe.

[282] La începutul § 102 avem cele patru virtuţi cardinale ale grecilor şi viciile opuse lor. Apoi vin lucruri nici bune, nici rele, deci indiferente. Lucrurile preferabile şi cele de respins fac, în fond, parte din lucrurile indiferente în sine.

[283] Aici se arată foarte bine cele două sensuri ale cuvântului „indiferent" (*adiáphoron*). E indiferent ceea ce nu contribuie la fericirea sau la nenorocirea omului, cum sunt bunurile exterioare (sănătate, bogăţie etc.) pe care le posedăm sau le pierdem. Deci din acest punct de vedere, şi lucrurile preferabile, şi cele de respins sunt indiferente. În al doilea sens sunt indiferente lucrurile care nu contribuie cu nimic la fericirea sau la nenorocirea omului: spre exemplu, dacă numărul firelor de păr din cap este pereche sau nepereche.

[284] Completat de Arnim.

[285] Aici se spune *expressis verbis* că ele fac parte din lucrurile indiferente.

[286] „Nedemnitate", *apaxía*, contrariul lui *axía*.

[287] „Valoarea", pe greceşte *axía*. Se dau mai departe trei definiţii ale acestei noţiuni importante în morala stoică, care are o rubrică specială pentru expunerea ei (vezi Diogenes Laertios, VII, 84, şi Cicero, *De finibus*, III, 6, 20, unde *axía* este tradus cu *aestimabile*).

[288] „Viaţa armonioasă" aduce aminte de a trăi armonios, conform naturii, şi se înţelege acelaşi lucru: viaţa în armonie cu natura proprie a individului şi cu natura universală. Vezi mai sus, n. 252.

[289] O formulă asemănătoare este şi „viaţa conformă cu natura", care se găseşte aici.

[290] Textul pare deteriorat, întrucât nu prea se înţelege ce caută catârul aici. Se vorbeşte de un schimb de o măsură de grâu contra o măsură şi jumătate de orz.

[291] „Conformarea în procesul vieții". Termenul *akólouthon* exprimă între altele, „acordul", „armonia". Deci avem iarăși formula acordului cu viața, cu natura (vezi mai sus, n. 252).

[292] Cu „îndatorire" traducem termenul, așa de important în morala stoică, *to kathékon*, lat. *officium*. Cicero a consacrat trei cărți acestei noțiuni și problemelor legate de ea, în tratatul *De officiis*.

[293] Etimologia greacă *katá tinas hékein* nu spune mare lucru și nu credem că e exactă.

[294] După Platon și Aristotel, sufletul are trei părți; după Platon: *noús, thymós, epithymía*, rațiune, pasiune generoasă, poftă. După Aristotel: *noús* sau *to logikón, to aisthetikón* și *to treptikón*, partea rațională, senzitivă și hrănitoare. Ultimele două părți, atât la Platon cât și la Aristotel, sunt de multe ori contopite sub denumirea de *alogon*, partea irațională a sufletului, așa încât rămân față în față două părți: *to logikón* și *to álogon méros tes psychés*. Partea irațională a sufletului explică la Platon și la Aristotel pasiunile, care sunt stări sau mișcări ale sufletului provocate de această parte a sufletului. După cum vom vedea, stoicii nu recunosc existența unei părți iraționale a sufletului, ceea ce duce fatalmente la teoria lor a pasiunilor ca fiind judecăți false, după cum vom vedea mai târziu. Sufletul, după stoici, conform textului din Diogenes Laertios pe care îl avem în față, are opt părți. Dar să nu uităm că sufletul la ei este material, este un suflu de foc, care pătrunde tot corpul și îi dă o tensiune specifică. Sufletul deci, sub aspectul lui rațional, se numește partea conducătoare, neexistând o parte irațională în el. Deci cele opt părți ale sufletului sunt realmente părți materiale. Acestea sunt cele cinci simțuri, partea vorbitoare, partea gânditoare și partea procreatoare.

[295] Vezi nota precedentă.

[296] „Tulburare", care înseamnă „lipsită de stabilitate", „neliniște", „nestatornicie". Aici se vede originea intelectuală a pasiunilor la stoici, care vor găsi ceva mai departe o formulă și mai netedă: pasiunile sunt judecăți false. Aici pasiunile sunt declarate o perversiune a minții, care provine dintr-o considerare eronată a lucrurilor. Și aici se vede originea intelectuală a pasiunilor.

[297] Cele două definiții ale lui Zenon sunt celebre și foarte importante: pasiunea (*páthos*) e definită ca „o mișcare irațională a sufletului", dar mișcarea irațională a sufletului nu provine dintr-o parte irațională din rațiune, ci dintr-o perversiune a rațiunii sau, mai bine-zis, dintr-o considerare eronată a lucrurilor. A doua definiție spune că pasiunea este un impuls instinctual care crește în mod exagerat. Și aici nu e vorba de un principiu psihic irațional din care ar proveni pasiunea, ci de o creștere a impulsului pe care rațiunea n-are grijă, la anumiți indivizi, s-o controleze și s-o domine.

[298] În cele care urmează avem o sumedenie de traduceri ale unor denumiri grecești de pasiuni, pe care trebuie să le declarăm aproximative, întrucât de cele mai multe ori nu avem un echivalent românesc adecvat pentru a le reda exact. Prin urmare,

aceste traduceri trebuie să le luăm drept ceea ce sunt: redări cât mai apropiate posibil ale termenului grec. Din fericire, definițiile care urmează în text și care de multe ori sunt foarte bune precizează sensul.

[299] Aici se spune în mod precis că pasiunile sunt judecăți (fără îndoială eronate), aceasta după Hrysip în *Despre pasiuni*, dându-se chiar două exemple: despre avariție și despre beție.

[300] Se definește *durerea*. Dar vom vedea că această strângere irațională a sufletului provine din greșeala rațiunii și nu de la un alt principiu sufletesc care depășește rațiunea.

[301] Speciile *durerii*, în grecește, sunt în număr de nouă.

[302] Frica (*phóbos*) e așteptarea răului. Aici se vede caracterul intelectualist al definiției.

[303] Speciile *dorinței* (*epithymía*) sunt în număr de șapte. Traducerile ultimelor două: „pica" și „ciuda", sunt destul de nesatisfăcătoare, dar nu se poate găsi ceva mai bun. În orice caz, definițiile date clarifică lucrurile.

[303 a] Vezi Homer II, I, 81 și urm.

[304] Plăcerea (*hedoné*) e definită ca o exaltare irațională care rezultă din ceea ce pare a fi demn de alegere. Și aici caracterul intelectualist al concepției stoice despre pasiuni este evident. Este vorba de o „alegere" („ceea ce e demn de ales"). Nu vom mai insista de aici înainte asupra acestui caracter raționalist intelectualist în definirea pasiunilor, lăsând acest lucru în seama cititorilor.

[305] „Întoarcere", *protropé*.

[306] Comparația cu infirmitățile corpului este interesantă. Ea se face însă numai aici.

[307] Stări emoționale bune sunt trei la număr.

[308] Speciile lor sunt date în ordine inversă.

[309] Speciile *prudenței* sunt în număr de două.

[310] Speciile *bucuriei* sunt în număr de trei.

[311] Paragrafele 117 și urm. se ocupă cu „înțeleptul", ultima parte a logicii stoice, așa cum e expusă la Cicero, *De finibus*, III, 22, 75-76. Titlul *Despre înțelept* lipsește în lista inițială de la Diogenes Laertios VII, 84. Tratarea înțeleptului ține, la Diogenes Laertios, de la cartea VII, 117 până la 125.

[312] *Apollodoros din Seleucia*.

[313] „Fără divinitate", pe grecește *átheos* „ateu".

[314] Această negare a oricăror grade pe calea greșelilor și tot așa pe calea înțelepciunii este o caracteristică a filozofiei stoice. Toate greșelile sunt egale și tot așa nu există stadii intermediare între înțelept și neînțelept (vezi mai sus, n. 103).

[315] Această teorie a egalității greșeliloe este dată de Diogenes Laertios ca fiind a lui Hrysip, Persaios și Zenon. Această citare a acestor trei autori în ordine cronologică inversă este curioasă. Să fie Hrysip izvorul lui Diogenes Laertios, sau izvorul izvorului lui, și să-i fi găsit pe Persaios și pe Zenon citați la Hrysip ?

[316] Imaginea e foarte bună pentru a reda ideea pe care vor s-o redea stoicii. *Stadionul* este o unitate de măsură de lungime, puțin mai mică de 200 m. Lungimea diferea de la o localitate la alta. *Stadionul* ca unitate de lungime avea în Olympia 192 m, la Epidaur 181 m, la Delphi 177 ½ m etc. *Canobos* era capitala unui district din Egipt la vest de Abukir.

[317] *To katorthoún*, înseamnă aici, „conduită dreaptă" (germ. „das richtige Verhalten").

[318] Ultimii doi autori sunt cunoscuți mai dinainte; Heracleides din Tars este elevul lui Antipatros din Tars; îl întâlnim numai aici.

[319] „Asentimentul" sau „adeziunea". La animale, după senzație și reprezentare urmează imediat impulsul spre acțiune (*hormé*). La om însă, după stoici, între reprezentare și impulsul spre acțiune trebuie să se producă asentimentul. Deci la om senzația și reprezentarea nu produc direct acțiunea, ci numai prin intermediul adeziunii. De aici importanța acesteia din urmă pentru conduita umană. Ești liber să-ți dai sau nu adeziunea la o reprezentare, și atunci actul se produce sau nu se produce. Aici vedem caracterul intelectualist al filozofiei stoice în cadrul materialismului ei total. Nu există pentru ei o parte irațională a sufletului care să explice pasiunile, cum era cazul la Platon și la Aristotel. După cum am văzut, pasiunile sunt pentru stoici niște judecăți false. Înțeleptul nu-și dă adeziunea decât la reprezentările comprehensive.

[320] *Apollodoros din Seleucia*, vezi mai sus, n. 125.

[321] Am tradus cu „cum vrea" cuvântul grec *autopragía*, propriu-zis „facultatea de a acționa din propria vrere" și „acțiunea săvârșită din propria vrere".

[322] Orice magistrat la Atena și în alte părți era dator la sfârșitul magistraturii sale, mai ales dacă aceasta era legată cu mânuire de bani publici, să dea socoteala și să justifice modul cum a întrebuințat banii încredințați lui. Numai dinastul, regele nu dau socoteală nimănui. Eshine a atacat decretul onorific votat la cererea lui Ctesifon în favoarea lui Demostene, pentru serviciile aduse patriei, pe motivul că era ilegal, întrucât fusese votat înainte ca Demostene să fi depus socotelile unei magistraturi pe care o deținea (vezi și mai sus, n. 39).

[323] O listă a lucrărilor lui Hrysip citate în diferite opere de erudiție în antichitate care nu se găsesc în lista lui Diogenes Laertios, acesta neavând decât titlurile lucrărilor de logică și câteva de etică, vezi la Hans von Arnim, *SVF*, III, 194-205.

[324] *Mila* (ca și la Spinoza mai târziu) este socotită la stoici ca un afect negativ, care produce perturbare în suflet și nu corespunde unei reprezentări comprehensive.

[325] *Charóneion*, după unii ar fi vorba de canale subterane considerate ca drumuri spre infern. După alții ar fi vorba de ușile închisorii prin care ieșeau condamnații duși la execuție.

[326] Aici avem iarăși dogma stoică conform căreia între înțelepciune și nebunie nu există stadii intermediare (vezi mai sus, n. 103).

[327] *Ismenias*, celebru flautist, citat de mulți autori.

[328] *Apollodoros din Seleucia*, vezi mai sus, n. 320.

[329] Și aici stoicii neagă că ar exista stadii intermediare între virtute și viciu (vezi mai sus, n. 103). „Progresul", pe grecește *prokopé*. Între cele două stări extreme nu există un intermediar, cum admit însă peripateticienii că ar exista.

[330] „Comprehensiuni certe" sunt același lucru ca și reprezentările comprehensive.

[331] „Frumusețea morală" traduce pe *to kálon*, redat de Cicero cu *honestum*.

[332] Poseidonios deviază aici de la linia stoică rigidă care afirma că toate bunurile exterioare sunt indiferente pentru fericirea omului. Poseidonios se apropia deci de peripateticieni, care afirmau că pentru fericirea omului, în afară de virtute, este necesar un minimum de bunuri materiale. De altfel stoicismul mediu în general – Panaitios și Poseidonios – părăsesc unele poziții rigide și prea șocante ale stoicismului și încearcă o apropiere de platonism și de peripatetism.

[333] „Mintea" traduce aici pe *psyché*. Stoicismul nu cunoaște, contrar aristotelismului, lucruri în posibilitate de a deveni în act, ci la stoici totul este în act, în actualitate realizată.

[334] Avem aici vechea opoziție sofistică dintre natură și convenția umană.

[335] Vezi mai sus, n. 331.

[336] *Thrasonides*, stoic, necunoscut din altă parte.

[337] Ideea comunizării femeilor este veche. Teorii similare le batjocorește Aristofan în secolul al V-lea, în special în *Adunarea femeilor*, iar Platon reia aceste idei în *Republica* sa.

[338] Formele mixte de guvernământ, ca mai bune, erau admise din diverse părți. Aristotel admite trei forme de guvernământ bune: regalitatea, aristocrația și democrația (firește, la el, neamestecate), și trei rele, care sunt devieri ale celor precedente: tirania, oligarhia și demagogia. Dar și Aristotel admite forme moderate de guvernământ ca mai bune. La stoici, dacă, după cum vom vedea mai departe, toate sunt amestecate în toate, iar focul-rațiune, care e Zeus, pătrunde prin toate, de ce nu s-ar amesteca și formele de guvenământ valabile pentru a da pe cea mai bună ?

[339] Aici se termină expunerea eticii stoice, pe care Diogenes, în paragraful inițial, VII, 48, o declara ca o expunere detaliată luată după Diocles din Magnesia. Aici se vorbește de „prezentare sumară" și „elementară". Poate a intervenit o schimbare de izvor la Diogenes Laertios, iar referatul lui Diocles ar cuprinde numai expunerea logicii (§ 49-83), așa cum și referatul rezumativ (39-48) s-a ocupat tot numai de logică. Atunci, în expunerea eticii și fizicii, Diogenes Laertios ar avea un izvor diferit de Diocles.

[340] Aici începe expunerea fizicii stoicilor, care ține până la finele capitolului despre Zenon (§ 132-160). Cu „rubrică" am tradus cuvântul grec *tópos* „loc".

[341] Primele patru rubrici tratează corpurile, ultimele trei incorporalele. A doua împărțire: universul, elementele, cauzele, cuprind numai corpurile, ceea ce nu înseamnă că în tratarea lor se poate evita de a se vorbi și de incorporale.

[342] „Matematicienii" sunt astronomii, care aveau calcule de făcut mai ales cu horoscoapele.

[343] Problema mărimii Soarelui şi a Lunii a preocupat mult pe filozofii şi oamenii de ştiinţă greci. Thales ştia, probabil de la babilonieni, că diametrul aparent al Soarelui şi al Lunii intră de 720 de ori în circumferinţa cerului. Nu se prea înţelege exact ce vor să spună doxografii (mai ales Aëtios) când afirmă că, după Anaximandru, roata Soarelui este de 27-28 de ori mai mare ca pământul, iar roata Lunii de 18 sau 19 ori mai mare. Prin roată ei înţeleg un cerc imens de aer în interiorul căruia se află foc, care ţâşneşte printr-o deschizătură şi reprezintă astrul care ne e vizibil nouă. Deschizătura pare a fi socotită de mărimea Pământului. De unde diferenţa între 27 şi 28, precum şi 18 şi 19, după cum se socoteşte şi deschizătura astrului în totalul roţii sau nu. În schimb, Anaxagora afirmă precis că Soarele are dimensiuni mai mari ca Peloponezul (vezi Diogenes Laertios, II, 8). Numai Heraclit afirma că Soarele are lăţimea unui picior omenesc (fragm. 3 Diels-Kranz[5]), atât cât se vede pe cer. În secolul al III-lea î.Chr. se calcula cu aproximaţie destul de bună dimensiunile şi distanţele celor doi aştri: Soarele şi Luna (vezi Aristarh din Samos). Este, desigur, curioasă înapoierea stoicilor şi epicureicilor când afirmă, măcar ca ipoteză, egalitatea Soarelui cu lăţimea lui aparentă. La stoici, aceasta se explică, probabil, prin dependenţa lor de Heraclit, a cărui fizică au prelucrat-o în fizica lor. La Epicur vom explica, în cartea a X-a a lui Diogenes Laertios, sensul acestor afirmaţii ale lui.

[344] „Principiul conducător" este raţiunea conducătoare din om şi din univers, identică cu suflul-foc care pătrunde şi animează toate lucrurile.

[345] *Kai* este omis în manuscrisele BPF.

[346] „Conflagraţia universală" este starea finală a universului absorbit în focul-raţiune care l-a produs. După această conflagraţie urmează o nouă creare a lumii şi acest proces cosmic, cu repetarea veşnică a aceloraşi stări, nu va avea niciodată sfârşit. Unii stoici nu admiteau această conflagraţie a lumii.

[347] Manuscrisele lui Diogenes Laertios au *sómata*, pe când *asómata* este scos din Lexiconul Suda. Dar este îndoielnic că principiile sunt incorporale. La începutul paragrafului nostru (VII, 134) se spune că principii ale tuturor lucrurilor sunt acţiunea şi pasiunea. Dacă acţiunea şi pasiunea în sine se exprimă printr-un verb: „taie", „este tăiat", ele sunt incorporale, pe când lucrul activ şi lucrul pasiv sunt obiecte corporale de la care emană sau care primesc acţiunea. Astfel obiectul activ imprimă reprezentarea sa asupra sufletului nostru, care e pasiv.

[348] Toate aceste definiţii au intrat în geometrie şi sunt menţionate pe alocurea, ca în faimosul *Comentariu la cartea I a Elementelor lui Euclid* de Proclos Diadochos. Teoria limitelor de care se vorbeşte prezintă idei asemănătoare cu cele ale lui Henri Poincaré în *Analysis situs*.

[349] Realitatea corporală supremă, activă prin excelenţă, capătă la stoici diferite denumiri, care pun în relief anumite aspecte ale ei: zeul, raţiunea, destinul, Zeus sunt

numai o parte din aceste denumiri. Mai putem menționa: suflul cald de natura focului, focul-artist etc.

[350] Această idee a unui principiu (*arché*) din care se nasc toate lucrurile și în care se întorc la sfârșitul unei deveniri într-un ritm care nu încetează niciodată este foarte veche și general admisă la vechii fiziologi greci, începând cu Anaximandru din Milet, primul care ar fi scris un tratat filozofic în proză (vezi fragm. 1 Diels-Kranz[5-9]). Stoicii au adoptat în mare parte fizica lui Heraclit din Efes.

[351] Și această cosmologie elementară, ca să nu zicem rudimentară, a fost luată de stoici de la Heraclit, cu adaosuri de la ceilalți filozofi. Cele patru elemente aparțin lui Empedocle. Heraclit pare a nu cunoaște decât trei elemente, al patrulea, aerul, fiind conceput ca o stare intermediară între apă și foc, sub denumirea de „trombă arzătoare" (*prestér* fragm. 31 Diels-Kranz[5]) sau de „exhalație", care poate fi luminoasă și pură sau obscură (vezi Diogenes Laertios, IX, 9, probabil prin intermediari, de la Theofrast)

[352] „Calitatea specifică" traduce, de bine de rău, expresia greacă tehnică, stoică *idíos poión*. Zeus – suflu – foc – rațiune pătrunde toate lucrurile din univers de la un cap la altul, dându-le o tensiune care le dă coeziunea necesară pentru a-și păstra părțile laolaltă fără a se risipi, și, în același timp, prin acest suflu-foc străbătător al tuturor lucrurilor, lucrurile din cosmos sunt legate laolaltă prin simpatia universală, (*sýmpnoia*). Această tensiune internă, specifică fiecărui lucru, dă însă acestui lucru specificitatea lui particulară, calitatea care îl face să fie el însuși și nu altul.

[353] „Ziditorul" sau „creatorul", demiurgul.

[354] Vezi mai sus, n. 2 de la Dionysios.

[355] „Providența", pe grecește *prónoia*. Stoicii cred cu fervoare în conducerea universului și a vieții umane de către divinitate, divinitatea corporală, foc-artist, rațiune, suflet, Zeus, care prevede și orânduiește toate. În schimb, Epicur și discipolii lui neagă providența divină. Aceștia admit existența zeilor, probabil o concesie făcută mulțimii partizanilor de provenință simplă, dar zeii lui Epicur stau în spațiile dintre numeroasele lumi admise de el (*metacósmia, intermundia*) și nu se interesează de soarta oamenilor.

[356] „Forța de coheziune", *héxis*. Același suflu-foc pătrunde în toate lucrurile, însă cu diferite grade de tensiune constituind calitatea specifică a fiecărui lucru, dând în același timp lucrului respectiv coeziunea de a-și menține părțile, de a-și menține ființa (vezi mai sus, n. 248). La stoici nu avem persistența stărilor inferioare în cele superioare. La Aristotel, plantele aveau numai suflet vegetativ, pe care îl păstrează și animalele și omul. Animalele mai capătă pe lângă sufletul vegetativ și un suflet senzitiv. Omul are, pe lângă sufletul vegetativ și sufletul senzitiv, încă un suflet rațional, care intră în făt într-o fază a gestației, și intră în el din afară (*thýrathen*), cum zice un text celebru al Stagiritului (*De generatione et corruptione*, B 3, p. 736 b, 27), care îl declară ca fiind divin. Pentru stoici, imanența divinității în lume sub forma ei materială de suflu-foc face inutilă admiterea de părți ale sufletului care se adaugă la

fiecare treaptă a fiinţei. Acelaşi suflu-foc, prin modificarea tensiunii sale, dă treapta nouă a fiinţelor, fără vreun adaos din afară.

[357] „Partea conducătoare", pe greceşte *hegemonikón*. Aici Diogenes Laertios nu vorbeşte decât de prima treaptă, şi de ultima treaptă, pe care o primeşte suflul-foc în peregrinările sale în diversele locuri din lume pe care le străbate. Stoicii vorbesc adesea de *psyché* şi la om, însă trebuie să ţinem prezent în minte că acest *psyché* este identic cu *hegemonikón*, şi că nu avem două principii existând unul lângă altul.

[358] Aşa cum omul are o raţiune conducătoare, tot aşa şi universul are un *hegemonikón*, universul fiind şi el un animal raţional mai desăvârşit ca omul. Astfel, după Antipatros din Tyr, *hegemonikon* al universului este *eterul*, partea senină şi luminoasă a aerului din regiunile înalte ale cerului. Antipatros din Tyr, filozof, se întâlneşte, în afară de aici, la Strabon şi Plutarh. După Hrysip şi Poseidonios, *hegemonikón*-ul lumii ar fi cerul, iar după Cleante, Soarele.

[359] Vezi nota anterioară.

[360] Vezi mai sus, nn. 356 şi 357.

[361] Vidul, spaţiul, timpul şi exprimabilul sunt cele mai importante incorporale.

[362] „Armonia", pe greceşte, *sympnoia;* „tensiunea", pe greceşte *syntonia*.

[363] *Apollophanes din Nisibis*, filozof stoic, urmaş al lui Zenon din Cition (vezi fragmentele la Arnim, *SVF*, 1, p. 90).

[364] Textul este cu totul nesigur. Ultimul cuvânt, în loc de „corpuri", e transmis în manuscrise ca „incorporale". E îndoielnic că acest cuvânt, fie că e „corpuri" sau „incorporale", s-ar referi la „simpatie şi tensiune", cum vrea Hicks.

[365] Platon defineşte timpul ca „imaginea eternităţii" (*Timaios;* p 37 d), iar la Aristotel timpul este „numărul mişcării după anterioritate şi posterioritate" *(Physica,* Δ 11, p. 219 b, 1, şi 220 a, 24). După stoici, timpul este distanţa mişcării lumii (Diogenes Laertios, VII, 141). Din aceste trei definiţii se pot vedea şi diferenţele de concepţii ale celor trei mari şcoli filozofice greceşti.

[366] După filozofia lui Platon, lumea ar fi creată de un demiurg, din materia preexistentă după modelul ideilor, dacă descrierea creaţiei din dialogul *Timaios*, care e pur mitică, se poate considera ca reală. Plotin şi alţi autori neagă că această descriere conjecturală ar fi considerată de Platon ca fiind reală. În schimb, după Platon, lumea va dura veşnic, deoarece divinitatea nu are nici un motiv s-o distrugă. După Aristotel, lumea n-a fost creată, există din veşnicie şi va exista în veşnicie. După stoici, lumea a fost creată de focul-artist, de Zeus-raţiune şi suflu cald în acelaşi timp, din propria substanţă a Zeului foc-raţiune, şi va fi absorbită în conflagraţia universală din nou, în focul din care s-a născut, şi această creaţie şi distrugere, care are loc periodic, nu va avea niciodată sfârşit.

[367] Această descriere corespunde cu cea a lui Heraclit, al cărui fragment corespunzător îl dăm în nota următoare. Se ştie că fizica stoică urmează îndeaproape pe cea a lui Heraclit, de multe ori fără modificările care ar fi trebuit introduse din cauza progresului între timp al ştiinţei.

[368] Fragmentul 31 (Diels-Kranz[5]) al lui Heraclit descrie prima fază a cosmogoniei şi ultima a pieirii lumii. Iată-i traducerea: „Prefacerile focului: mai întâi marea, iar jumătate din mare (se preface în) pământ şi jumătate în trombă arzătoare". După un text explicativ al lui Clement din Alexandria care citează aceste rânduri, urmează alt citat din Heraclit, reprezentând faza finală a distrugerii lumii: „(Pământul) se revarsă în mare, iar aceasta capătă aceeaşi măsură pe care o avea înainte de a se preface în pământ". Asemănarea cu expunerea lui Diogenes Laertios pentru stoici e evidentă.

[369] Panaitios este unul dintre acei filozofi care neagă conflagraţia lumii. Stoicismul mediu, în general, se depărtează în multe puncte de stoicismul vechi, căutând o apropiere de platonism şi aristotelism.

[370] *Boethos din Sidon,* urmaş al lui Hrysip, stoic din şcoala veche (vezi fragmente la Arnim, *SVF,* III, p. 265-267).

[371] Lumea este corporală şi finită, vidul exterior este un incorporal şi e infinit. La fel şi pentru Platon şi Aristotel, lumea este finită.

[372] În revoluţia lui anuală, Soarele se mişcă pe cercul numit ecliptică, care este înclinat faţă de ecuator cu circa 23°. Cercul eclipticii se află în mijlocul bandei zodiacului, care se întinde în ambele părţi ale eclipticii; Luna şi planetele se mişcă şi ele în zodiac de o parte şi alta a eclipticii, pe care o taie din când în când, fără însă a se depărta prea mult de ea. Mişcarea în spirală a Lunii să se refere oare la linia rezultată din mişcarea diurnă a Lunii şi din mişcarea de-a lungul zodiacului în timpul unei luni ?

[373] Pentru greci, meteorologia cuprindea atât fenomenele meteorologice propriu-zise, cât şi cele cereşti, între care ei nu făceau o distincţie netă.

[374] În această epocă, grecii aveau păreri ceva mai precise şi mai adecvate despre corpurile cereşti, despre mărimile şi distanţele lor, deşi suntem încă departe de preciziile moderne. Dar metodele de cercetare care au dus la grandioasele realizări ale ştiinţei moderne au fost inventate şi intuite genial de savanţii greci. Poseidonios, de altfel, a fost un mare savant, între altele şi un astronom de seamă. Cartea astronomului Cleomedes, *De motu circulari corporum caelestium,* care ni s-a păstrat, are în mare parte ca izvor pe Poseidonios.

[375] Acest lucru nu se poate constata decât prin eclipsele de Lună şi în timpul lor.

[376] Desigur, după stoici, Soarele este o faclă de foc dotată cu inteligenţă.

[377] Pentru înţelegerea celor spuse aici, trebuie să ne ducem la expunerea cosmologiei lui Heraclit de la Diogenes Laertios, IX, 9 (probabil după Theofrast): „Se produc două feluri de exhalaţii: unele din pământ şi altele din mare, cele din mare fiind strălucitoare şi pure, cele din pământ obscure. Primele nutresc focul, iar cele din pământ măresc umezeala".

[378] Acceptăm traducerea lui Hicks, după care este vorba de un desen ilustrativ care acompania textul, aşa cum obişnuiau savanţii greci în materie de matematică sau de astronomie.

[379] „Conjuncţie" se numeşte în astronomie întâlnirea a două planete în aceeaşi figură a zodiacului. Şi Luna se poate întâlni cu Soarele în punctele în care traiectoria lunară a lunii taie ecliptica. Aceste puncte se numesc „noduri". Eclipse de Lună şi de Soare nu pot avea loc decât numai în punctele nodale, şi anume când Soarele şi Luna se află în acelaşi timp în aceste puncte: eclipse de Soare numai când ambii aştri se află în acelaşi punct nodal şi deci când e „lună nouă", iar eclipsa de Lună când cei doi aştri se află „în opoziţie", adică în puncte nodale opuse şi e lună plină.

[380] Deci, pentru o eclipsă de Lună, faptul că trebuie să fie lună plină este o condiţie necesară, dar nu suficientă. Opoziţia trebuie să fie în punctele nodale (cele două puncte în care cercul de revoluţie al Lunii taie ecliptica), astfel încât Soarele, Pământul şi Luna să fie pe aceeaşi linie.

[381] „Opoziţie" aici traduce pe *kata diámetron*. Pentru ca să fie lună plină trebuie ca Luna să răsară la răsărit, atunci când Soarele apune la apus. Babilonienii numeau această situaţie a celor doi aştri opuşi pe cer, Luna la răsărit şi Soarele la apus: *Sîn u Šamšu šitkulū* „Soarele şi Luna îşi ţin balanţa", expresie care se găseşte tradusă la Democrit (la Plutarh, *De facie in orbe lunae*, c. 16), după cum a arătat Robert Eisler, *AGPh*, 31 (N. F. 24), 1917, p. 52-54.

[382] Adică orbita Lunii taie ecliptica, îndepărtându-se de ea înspre nord şi înspre sud în cadrul zodiacului.

[383] Aceste afirmaţii nu pot fi explicate de noi pe baza cunoştinţelor astronomice pe care le avem.

[384] Deci stoicii nu admit antropomorfismul divinităţilor greceşti pe plan fizic, deşi admit providenţa, deci faptul că ei se îngrijesc de oameni ca un părinte bun. În schimb, Epicur, care neagă providenţa, admite forma umană a divinităţilor, întrucât Epicur, ca un adevărat grec, admite forma corpului omnenesc ca cea mai frumoasă şi mai desăvârşită realizare a naturii.

[385] „Făuritor", pe greceşte *demiourgós*.

[386] *Día* este acuzativul numelui zeului suprem al grecilor şi e pus în legătură cu prepoziţia *diá*, care înseamnă „prin" şi exprimă calitatea zeului foc raţional de a străbate toate lucrurile din univers. Vom mai întâlni şi mai departe asemenea apropieri de cuvinte şi calambururi, în sine lipsite de valoare. Alt nume este *Zéna*, adică tot *Zeus* la acuzativ, care este pus în legătură cu verbul *zén* „a trăi", „a vieţui". Zeiţa Athena e pusă în legătură cu „eterul", pe greceşte *Aithér*, nu atât prin asemănarea de nume, cât prin faptul că „eterul", ca şi zeiţa Athena, este considerat ca fiind „raţiunea conducătoare" a universului. Zeiţa Hera a fost de mult pusă în legătură cu „aerul" (acuzativ *aéra*) încă de Empedocle (fragm. 6 Diels-Kranz[5-9] şi comentariile celor ce citează fragmentul).

[387] Vezi nota anterioară.

[388] Vezi mai sus, n. 386.

[389] Vezi mai sus, n. 386.

[390] E firesc lucru ca *Hefaistos*, zeul focului, să fie identificat cu focul-artist.

[391] Tot astfel *Poseidon*, zeul mării, e stăpân peste mare.

[392] La fel *Demeter* și-ar lua numele de la stăpânirea ei asupra pământului: *Ge méter*. Joc al cuvintelor *Deméter* și *Ge méter*.

[393] Aici „calitatea" traduce pe *oikeiótes*, care, în sens strict, înseamnă „rudenie", „prietenie", „legătură intimă".

[394] La începutul § 148, „substanța divinității", pe grecește *ousia theóu*. Aceasta este de natură aeriană, întrucât zeul este suflu cald, de natura focului care pătrunde prin tot universul.

[395] Vezi mai sus, n. 370.

[396] Natura, *phýsis*, la stoici, în sens propriu-zis, este suflul cald, care, cu tensiunea specifică lui, face să crească plantele. Ceea ce nu împiedică de a fi întrebuințat și în sens mai larg, pentru a denumi ceea ce dă coeziune oricărui lucru și se numește *héxis*.

[397] „Rațiunile seminale" sunt de natură corporală (altfel n-ar putea produce acțiuni), sălășluiesc în *pneúma*, care e *pýr* și *lógos* în același timp. Ele sunt germenii tuturor lucrurilor care se produc în decursul evoluției lumii.

[398] Produsul este asemenea cu producătorul, copiii cu părinții și așa mai departe.

[399] „Destinul", pe grecește *eimarméne*, „a avea ca parte", este termenul preferat de stoici. Ei preferă acest participiu perfect mediu. Tot așa *peprométne* (de la *poréin* „a procura") înseamnă „ceea ce e dat de destin". Termenii vechi grecești datând de la poeți, Homer în special, erau *moéra* și *aisa*. Destinul are un mare rol în filozofia stoică. Aceștia sunt partizani ai unui determinism absolut. Omul este *liber* doar în măsura în care se conformează hotărârilor destinului și și le însușește. Dacă însă acționează împotriva destinului, atunci este dus cu sila, de acesta, ca și câinele legat de un car și care merge în urma carului. Dacă câinele urmează și merge după car, el merge în mod liber. Dar dacă el caută să se abată din drumul carului, atunci el este târât de acesta.

[400] Aici avem două definiții ale destinului. După prima, destinul este nexul cauzal, iar după a doua, el este „legea" (*lógos*) sau „rațiunea" în conformitate cu care se petrec lucrurile.

[401] Stoicii credeau cu fervoare în *mantică*, adică în arta prevestirii viitorului, ceea ce e legat, desigur, de determinism. Fără acest determinism absolut al lucrurilor n-ar fi posibilă nici prevestirea. Epicureicii neagă *mantica*, așa cum, după cum vom vedea, și determinarea evenimentelor lumii este, după ei, de alt tip (vezi mai sus și n. 399.

[402] Panaitios neagă însă mantica, declarând că ea nu are o bază reală.

[403] Textul aici este deteriorat. Cuvintele între paranteze ascuțite sunt completate de Arnim. Sensul pare a fi că, după Hrysip, diviziunea merge la infinit, adică n-are o limită la care să se oprească, dar materia nu este infinit divizată în mod actual, deși potențial nu există o limită pentru divizarea ei. Faptul că Hrysip s-a ocupat de problemele infinitului mic se vede și din Plutarh, *De commun. not.*, 39, p. 1079 e, unde

el răspunde problemei ridicate de Democrit cu privire la secţiunea unui con printr-un plan paralel cu baza (vezi Democrit, fragm. 155 Diels-Kranz[5-9]).

[404] „Amestecul total" este o concepţie caracteristică a stoicismului. În afară de amestecurile obişnuite prin combinarea a două lucruri sau prin juxtapunere, ceea ce duce la mărirea spaţiului ocupat de cele două lucruri la un loc prin adăugarea celor două spaţii unul la altul, stoicii mai admit un amestec total în care două corpuri se întrepătrund în întregime, astfel încât ele ajung să ocupe în acelaşi timp acelaşi spaţiu. Deci în amestecul total, prin întrepătrundere totală, spaţiul a două corpuri amestecate astfel nu se măreşte. Acest lucru este menit să explice pătrunderea acelui suflu cald de natura focului, prin toate lucrurile acestei lumi, fără a mări volumul lucrurilor pătrunse de el.

[405] Traducerea „genii tutelare" redă pe *daimones*, divinităţi mai mici cu caracter anonim care protejează viaţa oamenilor.

[406] Despre eroi, vezi mai sus, n. 33 de la Platon.

[407] Aceste descrieri şi explicaţii ale anotimpurilor şi ale meteorilor n-au nimic nou sau original.

[408] Pasajul între paranteze ascuţite este introdus de Isaac Casaubonus, după Plutarh (= Aëtius, *Doxogr. Gr.*, p. 374 a, 23). Completarea este aproape certă.

[409] Cele trei fenomene cereşti se numesc pe greceşte *kométes, pogonías* şi *lampadías*. Ele sunt greu de identificat, mai ales ultimele două. Acestea trebuie să fie comete cu un aspect special.

[410] Completat de Menagius după *Lexiconul Suda* (O. Apelt).

[411] Cartea a VIII-a a *Meteorologiei* la Poseidonios.

[412] Termenii greci sunt *chasmatías, klimatías* şi *brasmatías*. Acestea sunt specii de cutremure care nu se pot determina mai de aproape. Traducerea e deci conjecturală, dată după Hicks.

[413] Adică *axul pământului*, care pentru greci era şi axul lumii. Vezi Apelt.

[414] În emisfera sudică.

[415] Adică *antarcticul*.

[416] „Focul-artist", pe greceşte *pýr technikón*, care este *pneúma, lógos, Zeús*, creează lumea şi o conduce până la conflagraţia universală.

[417] Adăugat de H. v. Arnim.

[418] „Raţiunile seminale" există în noi şi în univers. În noi ele constituie puterea generatoare.

[419] Aici se încearcă o explicare a viziunii, care, oricât de naivă ar fi, nu e lipsită de interes. Bastonul, respectiv metafora bastonului, vrea să explice instantaneitatea viziunii. Imaginea este întrebuinţată, după cât ne aducem aminte, şi de Descartes. Când mişti un capăt al bastonului, se mişcă concomitent şi celălalt capăt, fără a fi nevoie de un timp de transmisiune a mişcării dintr-un cap al bastonului la celălalt (firește nu se ţine seama de elasticitatea şi de compresibilitatea bastonului chiar în direcţie

longitudinală). Tot așa impresia obiectului este transmisă, după stoici, imediat și instantaneu, prin conul vizual, ochiului care vede, „la fel ca un baston".

[420] „Tensiunea simțurilor". Ceea ce percepe în noi este acea formă specifică a suflului-foc, care e o frântură din focul universal și are o tensiune, un *tónos*, aflător în simțuri și prelungindu-se până în partea conducătoare, tensiune prin care acest *hegemonikón* primește impresiunea lucrurilor. Când tensiunea aceasta din simțuri se relaxează, urmează somnul.

[421] „Partea conducătoare" a sufletului, pe greceşte *hegemonikón*.

[422] „Suflul vital", pe greceşte *pneúma*.

[423] Aici urmează o embriologie rudimentară, ceea ce nu e de mirare pentru timpul în care ne aflăm.

[424] *Sphairos din Bospor*, discipol al lui Cleante, stoic de vază (vezi *Viața* lui la Diogenes Laertios, VII, 177-178, fragmentele la Arnim, *SVF*, I, p. 139-142). Sphairos susține că sămânța se adună din întregul organism, acest lucru pentru a da o explicație că sămânța are capacitatea de a reproduce întregul organism.

[425] „Partea conducătoare", pe greceşte *to hegemonikón*.

[426] Cicero traduce *to hegemonikón* cu *principale*.

[427] Bătrânul filozof medic Alcmaion din secolul al VI-lea, apoi Platon localizau gândirea umană în creier. Aristotel și stoicii o localizau în inimă.

[428] Cuvintele prin care Diogenes Laertios încheie expunerea sa detaliată a doctrinei comune a stoicilor sunt programatice. El ține cont, după spusele sale, de dimensiunile pe care voia să le dea lucrării sale și vrea să păstreze o justă proporție a părților. Dar s-ar putea ca să se fi terminat expunerea din izvorul său, și atunci el caută să dea o explicație și să se justifice, ca și cum din propriul imbold ar fi decis să încheie aici expunerea sa.

[429] Viețile stoicilor care urmează. Diogenes Laertios spune că le dă ca să arate pe filozofii școlii care aveau păreri deosebite. Deci după expunerea generală vine cea particulară pentru fiecare filozof în parte, afară de Zenon, fondatorul, a cărui viață și doctrină s-au terminat.

CAPITOLUL al II-lea

ARISTON
(pe la 240 î. Chr.)

I Ariston cel chel, din Chios[1], supranumit şi Sirena, spunea că scopul existenţei omului este o viaţă de totală indiferenţă faţă de orice este intermediar între virtute sau viciu, nefăcând nici o deosebire între lucrurile indiferente, ci comportându-ne faţă de toate la fel. Spunea că înţeleptul este asemenea cu un actor bun care, chemat să joace rolul lui Thersites sau al lui Agamemnon, le întruchipează pe amândouă deopotrivă de bine.

II El suprima şi logica şi fizica, spunând că fizica depăşeşte puterile noastre, iar logica nu ne priveşte; singurul lucru care ne interesează e etica[2].

III [161] Raţionamentele dialectice, spunea el, se aseamănă cu pânza de păianjen, care, deşi pare că-i făcută cu dibăcie artistică, n-aduce folos[3]. IV Nu admitea nici pluralitatea de virtuţi, ca Zenon, nici, ca Megarienii, o singură virtute purtătoare de mai multe nume, ci trata virtutea ca aparţinând categoriei modurilor relative[4]. V Profesând acest fel de filozofie şi dând lecţii în Cynosarges[5], a dobândit o influenţă aşa de mare, încât a fost numit întemeietorul unei secte[6]. Miltiades şi Diphilos[7] au fost numiţi aristonieni. VI El vorbea convingător şi era capabil să atragă favoarea marelui public. Aşa se explică versul scris de Timon despre el:

Unul se laudă straşnic că-i neam cu-Ariston, iscusitul.

[162] Pe când Zenon suferea de o boală de lungă durată, Ariston l-a întâlnit pe Polemon[8] şi, spune Diocles din Magnesia, a trecut la

părerile acestuia. Concepţia stoică pe care o accepta mai cu seamă era aceea că înţeleptul nu trebuie să aibă simple păreri. Împotriva acestei doctrine a luptat Persaios când a hotărât pe unul dintre doi fraţi gemeni să-i încredinţeze lui Ariston o sumă de bani şi pe urmă a pus pe celălalt să i-o ceară; Ariston neştiind ce să facă a fost învins. Era în dezacord cu Arcesilaos. Văzând într-o zi un monstru în formă de taur, cu sex dublu, spuse: „Vai nouă, aici are Arcesilaos un argument împotriva evidenţei în cunoaştere"[9].

[163] Unui filozof din Academie[10], care pretindea că nu-i sigur de nimic, Ariston îi spuse: „Nici măcar de vecinul care şade lângă tine ?" şi când celălalt răspunse „Nu", adaugă: „Cum, cine te-a orbit ? Vederea cine ţi-a luat-o ?"

VII Cărţile atribuite lui sunt următoarele:

Îndemnuri, două cărţi;
Despre opiniile lui Zenon;
Dialoguri;.
Prelegeri, 6 cărţi;
Disertaţii despre înţelepciune, 7 cărţi[11];
Disertaţii despre dragoste;
Comentarii despre deşertăciune;
Comentarii, 25 de cărţi;
Amintiri, 3 cărţi;
Învăţături, 11 cărţi;
Împotriva retorilor;
Răspuns la contraargumentele lui Alexinos[12];
Împotriva dialecticienilor, 3 cărţi;
Scrisori către Cleante, 4 cărţi.

Panaitios şi Sosicrates[13] socotesc originale numai scrisorile; toate celelalte opere numite, ei le atribuie lui Ariston peripateticianul[14].

VIII **[164]** Se povesteşte că, fiind chel, a avut o insolaţie şi şi-a găsit astfel obştescul sfârşit. Am compus şi nişte versuri glumeţe despre el, în choliambi[15]. Iată-le:

De ce tu oare, Ariston, bătrân şi chel cum fuseşi,
Expusu-ţi-ai chelia 'n soare de s-a copt ?
Cătând căldură peste seamă, mai mult ca alţii,
Ai dat fără să vrei de al lui Hades frig[16].

IX A mai fost şi alt Ariston, originar din Iulis; un altul, un oarecare muzician din Atena; un al patrulea, poet tragic; al cincilea, din Halai, care a scris despre arta retorică şi al şaselea, un filozof peripatetician din Alexandria[17].

NOTE

[1] *Ariston din Chios* este un stoic din vechea generaţie, disident, deoarece s-a îndepărtat de unele din dogmele fundamentale ale stoicismului în materie de etică. Nu trebuie confundat cu Ariston din Keos, peripateticianul, ceea ce în texte, când e citat numai numele de Ariston şi informaţia dată este despre ceea ce acel Ariston a spus despre alţii, nu e uşor de găsit de care dintre cei doi Aristoni este vorba (vezi fragmentele lui la Arnim, *SVF*, I, p. 75-90).

[2] Aici vedem deja cum Ariston neagă fizica şi logica, aceste părţi aşa de legate de etică, aceasta căpătându-şi sensul în celelalte două părţi ale filozofiei şi se cantonează numai în etică (vezi n. 128 de la Zenon).

[3] Stoicii puneau mare preţ pe dialectică, pe care o considerau ca împrejmuirea care apără livada sau ca coaja de ou care apără interiorul şi aşa mai departe. Ariston, prin desconsiderarea dialecticii, se dovedeşte şi asupra acestui punct un disident.

[4] Moduri relative, trad. lui Hicks.

[5] *Cynosarges*, „câinele alb" sau „câinele gras", strălucitor de gras ce e, era numele unei pieţe publice din Atena, în regiunea de est, la poalele dealului Lycabettos. Aici se afla o incintă sacră şi un templu al lui Heracle. Aici îşi ţineau prelegerile Antistene şi cinicii (vezi mai sus, cartea a VI-a).

[6] Deci Ariston e fondatorul unei secte disidente a stoicismului.

[7] *Milthiades*, necunoscut din altă parte. La fel *Diphilos*, care nu trebuie confundat cu Diphilos, poreclit *Labyrinthos* (vezi Lucian, *Banchetul*, cap. 6, 23, 36).

[8] *Polemon* – al patrulea scolarh al Academiei, de care am mai vorbit.

[9] *Arcesilaos* – fondatorul Academiei sceptice medii (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios IV, 28-45). Spre deosebire de scepticismul radical al vechii şcoli sceptice fondate de Pyrrhon din Elis şi continuată de elevul acestuia Timon din Phlius, Academia sceptică admite un probabilism. Arcesilaos vorbea de ceea ce e „rezonabil" de admis ca fiind adevărat, iar Carneade, fondatorul noii Academii sceptice, vorbea de

pithanón „ceea ce e convingător" sau probabil. Dar când era vorba de „reprezentarea comprehensivă" și de „criteriul adevărului" pe care le susțineau stoicii, atunci scepticii Academiei erau adversari ireductibili. Unul dintre argumentele acestora împotriva „reprezentării comprehensive" era incapacitatea înțeleptului stoic de a distinge între două lucruri identice, ca două ouă sau doi gemeni. Dacă ar exista reprezentarea comprehensivă ar trebui ca aceste lucruri să aibă semne distinctive prin care să le deosebim unul de altul, ceea ce nu este cazul.

[10] Este vorba de Academia medie sceptică a lui Arcesilaos.

[11] Acolo unde sunt scrise cifre în manuscrisele lui Diogenes Laertios, punem și noi tot cifre în traducere, iar acolo unde numărul este scris întreg cu litere, dăm numărul în litere. Scrisul în cifre este mai nesigur, întrucât se poate citi greșit la copierile succesive. De aceea în alte liste de scrieri, numărul cărților e dat în cifre, unul după altul: 1, 2, 3 ...

[12] *Alexinos*, filozof din școala megarică, de care ne-am mai ocupat (vezi Diogenes Laertios, II, 109; II, 135-136 etc.).

[13] *Sosicrates*, vezi II, 84.

[14] Vedem deci aici un caz în care Ariston din Chios stoicul, este confundat cu Ariston din Ceos, peripateticianul.

[15] *Choliambii* sunt trimetri iambici, ca cei întrebuințați în lirica lui Archiloh și a altora, în tragedie și în comedie, numai că ultimul picior se termină în spondeu. Inventatorul lor ar fi, după cum se spune, Hipponax.

[16] Iarăși una dintre epigramele cele mai prost inspirate ale lui Diogenes Laertios.

[17] Nu ni se spune nimic despre ocupația primului Ariston din lista de omonimi de la Diogenes Laertios. El este numit Ariston din Iulis, capitala insulei Keos, și se poate identifica cu Ariston din Keos, pe care Diogenes Laertios îl cunoaște ca filozof peripatetician și îl citează adesea. Ceilalți Aristoni sunt obscuri. Ultimul, din Alexandria, e și el filozof peripatetician.

CAPITOLUL al III-lea

HERILLOS
(pe la 260 î. Chr.)

I **[165]** Herillos din Cartagina spunea că scopul vieţii noastre este ştiinţa, adică să trăim în aşa fel, încât să ne consacrăm neîncetat toată viaţa ştiinţei şi să nu ne lăsăm înşelaţi de ignoranţă[1].

El defineşte ştiinţa o deprindere a minţii de a nu ne lăsa doborâţi de argumentare în acceptarea reprezentărilor. Uneori spune că viaţa noastră n-are un singur scop, ci acesta se schimbă după împrejurări şi obiecte[2], după cum acelaşi bronz poate să devină statuia fie a lui Alexandru, fie a lui Socrate. Făcea deosebire între scopul principal şi scopul secundar[3]; chiar şi omul care nu-i înţelept poate ţinti la acesta din urmă, dar numai înţeleptul urmăreşte scopul suprem al vieţii. Declara indiferent orice lucru care este intermediar între virtute şi viciu. Il Scrierile lui, deşi nu ocupă mult spaţiu, sunt pline de vigoare şi conţin unele pasaje de controversă, drept răspuns lui Zenon.

III **[166]** Ca băiat tânăr, se spune c-a avut mai mulţi admiratori; Zenon, vrând să-i îndepărteze, l-a obligat pe Herillos să se radă pe cap, ceea ce i-a îndepărtat pe admiratori.

IV Cărţile lui sunt acestea:

Despre exerciţiu;
Despre pasiuni;
Despre presupunere;
Legislatorul;
Maieuticul[4]*;*
Adversarul;
Învăţătorul;

Revăzătorul;
Corectorul;
Hermes;
Medea;
Dialoguri;
Teme etice.

NOTE

[1] Periferiile lumii grecești sau grecizate, mai mult sau mai puțin, încep să dea filozofi și oameni de cultură. Herillos este din Cartagina, la fel ca Cleitomachos, de care ne-am ocupat (vezi *Viața* lui la Diogenes Laertios, IV, 67). Din pasajul la care se referă nota se vede că Herillos punea ca scop știința, deci atribuia un primat teoreticului față de practic, și prin aceasta se îndepărta de stoicism, apropiindu-se de Aristotel, după care virtuțile dianoetice, adică intelectuale, au precădere față de virtuțile etice, adică practice-morale. Pentru fragmentele lui (vezi Arnim, *SVF*, I, 91-93).

[2] Deci vedem la Herillos o atitudine mult mai moderată decât cea a stoicismului rigid al lui Zenon fondatorul.

[3] Această atribuire de scopuri diferite, primare și secundare, iarăși nu este în tradiția stoicismului, cu masivitatea și intransigența lui. Pentru stoicismul ortodox, singurul scop este virtutea și exercitarea ei, din care decurg toate: înțelepciune, fericire etc.

[4] *Maieutica* este arta moașei de a asista la nașteri. Socrate a adoptat acest termen, declarându-se că el este o moașă spirituală, care, deși este steril în ceea ce îl privește, ajută pe alții să-și nască ideile pe care le au în cap. Maeuticul este deci cel care asistă pe cineva la găsirea adevărului.

CAPITOLUL al IV-lea

DIONYSIOS
(secolul III î. Chr.)

I Dionysios, transfugul, spunea că scopul vieţii noastre este plăcerea[1]; la această părere a ajuns, fiind încercat de un atac de oftalmie. Suferinţa i-a fost aşa de cumplită, încât a ezitat să numească durerea un lucru indiferent.

II Era fiul lui Theophantos şi originar din Heraclea. După cum povesteşte Diocles[2], III la început a fost elevul compatriotului său, Heracleides[3], apoi al lui Alexinos şi Menedem[4], şi-n cele din urmă al lui Zenon.

[167] La începutul carierei lui s-a ocupat de literatură şi a început să scrie tot felul de poezii, pe urmă l-a luat de model pe Aratos[5], cu care a început să rivalizeze. După ce l-a părăsit pe Zenon, a trecut la cirenaici şi obişnuia să umble în case de toleranţă şi să se dedea plăcerilor fără să se ascundă. IV A trăit până aproape de vârsta de optzeci de ani când s-a sinucis prin înfometare.

V Următoarele lucrări sunt atribuite lui:

Despre apatie, 2 cărţi;
Despre exerciţiu, 2 cărţi;
Despre plăcere, 4 cărţi;
Despre bogăţie, recunoştinţă[6] *şi răzbunare;*
Despre comportamentul faţă de oameni;
Despre reuşită;
Despre regii vechi;
Despre cei lăudaţi;
Despre obiceiurile barbarilor.

Aceştia trei sunt stoici disidenţi. Cel care a preluat în succesiune şcoala lui Zenon a fost Cleante, despre care vom vorbi acum.

NOTE

[1] Aici avem iarăşi de-a face cu un disident, după cum se vede şi după poreclă: „Transfugul". Ni se spune că el pune ca scop plăcerea, la fel ca cirenaicii şi epicureicii (vezi fragmentele lui Dionysios la Arnim, *SVF*, I, p. 93-96).

[2] *Diocles din Magnesia*, întâlnit adesea.

[3] *Heracleides din Heraclea pontică*, de care ne-am ocupat mai înainte (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios, V, 86-94).

[4] Pentru *Alexinos*, vezi mai sus, n. 12 de la Ariston. *Menedem din Eretria* de care ne-am ocupat mai înainte, vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laertios, II, 125-144.

[5] *Aratos din Soloi*, născut pe la 315 î. Chr. Venit la Atena pentru studii, el a cunoscut pe Zenon şi pe Menedem. L-a cunoscut şi pe Callimah, poetul şi eruditul. Avea şi o iniţiere în astronomie şi matematică. A trăit la curtea lui Antigonos, regele Macedoniei, unde a compus celebrul lui poem astronomic *Phainómena* pe la 276-274, care s-a bucurat de o imensă popularitate. Marele astronom Hipparh l-a comentat într-un tratat din tinereţe, care ni s-a păstrat. Şi în latină a fost mult prelucrat. Africanul Manilius a dat o splendidă prelucrare a aceluiaşi subiect, inspirat din Aratos. Cicero şi alţii au dat traduceri. Aratos a murit pe la 240-239 î. Chr.

[6] Traducere conjecturală în lipsa operei care ne-ar fi lămurit despre ce este vorba.

CAPITOLUL al V-lea

CLEANTE
(331-232 î. Chr.)

I [168] Cleante, fiul lui Phanias, s-a născut în Assos[1]. Acesta, spune Antisthenes[2] în *Succesiunile filozofilor,* a fost mai întâi pugilist. Venind la Atena, cum spun unii, numai cu patru drahme şi întâlnindu-l pe Zenon, studie filozofia cu sârguinţă şi aderă în totul la doctrinele acestuia. II Era renumit pentru hărnicia lui, fiind nevoit, din cauza marei lui sărăcii, să muncească pentru a trăi. Noaptea scotea apă pentru grădini, iar ziua se exercita pentru argumentare; din această cauză i s-a dat porecla de Phreantles sau cărăuşul de apă. Se spune c-a fost adus în faţa judecăţii să dea socoteală de felul cum îşi câştigă viaţa un om aşa viguros ca el; iar după ce a adus ca martor pe grădinarul, în a cărui grădină scotea apă, şi pe negustoreasa de făină la care plămădea făina, a fost achitat. [169] Cei din areopag, pe deplin mulţumiţi, îi votară o donaţie de zece mine, pe care Zenon îi interzise s-o primească. Se zice, că şi Antigonos i-a dăruit trei mii de drahme. Odată, pe când conducea nişte tineri la un spectacol public, vântul îi dădu haina la o parte şi lăsă să se vadă că nu purta tunică, fapt pentru care fu aplaudat de atenieni, aşa cum arată Demetrios din Magnesia în lucrarea sa *Omonimii.* Şi acest lucru spori admiraţia ce-o avea lumea pentru el. O altă poveste spune că Antigonos, venind la lecţiile lui, îl întrebă de ce scoate apă şi primi răspunsul: „Cum, numai atâta fac, scot apă ? Dar ce ? Nu sap grădina ? Dar ce ? Nu o ud ? Şi toate astea le fac de dragul filozofiei". Zenon îl exercitase în această disciplină şi-i cerea să-i aducă un obol din salariul lui. [170] Într-o zi arată prietenilor o mână de monede mici şi le spune: „Cleante ar

putea să mai întrețină pe un al doilea Cleante, dacă ar vrea, pe când acei care au mijloace să se întrețină caută să trăiască pe socoteala altora, ocupându-se ca vai de lume de studiul filozofiei". Din această pricină, Cleante era numit al doilea Heracle[3]. III Era harnic, dar n-avea aptitudini naturale și era peste măsură de încet, ceea ce l-a făcut pe Timon să-l descrie astfel:

> Cine-i berbecul din Assos ce buzna tot dă printre oameni,
> Leneș, palavragiu, buștean lipsit de-ndrăzneală[4].

IV El suporta bătăile de joc ale colegilor săi și nu-i păsa că era numit măgar, spunându-le că numai el era în stare ca să ducă balastul lui Zenon. [171] Odată fiind mustrat pentru lipsă de curaj, răspunse: „Din cauza aceasta, rar greșesc". Punea mai presus felul lui de viață față de acela al bogaților, spunând că pe când aceștia se joacă cu mingea, el muncește săpând pământul tare și arid. Adesea se mustra singur și într-o zi Ariston[5], auzindu-l, îl întrebă: „Pe cine ocărăști așa ?", iar el râzând spuse: „Pe un bătrân cu păr cărunt și fără minte". Unuia care spunea că Arcesilaos nu face ceea ce trebuie, îi dădu acest răspuns: „Ia încetează de a-l mai critica, căci dacă în argumentare neagă existența îndatoririi[6], în fapte, în orice caz, și-o îndeplinește". Și Arcesilaos[7] spune: „Nu pot fi câștigat prin lingușire", iar Cleante îi răspunse acestuia: „E adevărat, dar eu te lingușesc arătând că una spui și alta faci".

[172] Cineva îl întreabă ce lecție să dea fiului său; Cleante, drept răspuns, cită cuvintele din *Electra*[8]:

> Tăcere și iarăși tăcere, pasul să-ți fie ca fulgul.

Unui lacedemonian care declarase că munca-i un lucru bun, încântat îi spuse:

> Copilul meu, tu ești de viță naltă[9].

Hecaton în *Învățăturile* sale spune că unui tânăr care declara: „Dacă a lovi în burtă se zice *gastrizein*, a lovi în pulpă se va zice

merizein", Cleante îi răspunse: „Tu, tinere, ale tale să fie loviturile în pulpă". [Dar cuvintele asemănătoare nu semnifică totdeauna lucruri asemănătoare][10]. Odată stând de vorbă cu un tânăr, îi puse întrebarea: „Vezi ?", iar când celălalt îi răspunse afirmativ, el continuă vorba: „De ce, atunci, eu nu văd că tu vezi ?".

[173] Era de faţă, la teatru, când poetul Sositheos a declamat despre dânsul versul următor:

Mânaţi ca boii de sminteala lui Cleante[11]

la auzul cărora el rămase neclintit în expresia figurii, ceea ce a uimit într-atât publicul, încât l-a aplaudat pe el, iar pe Sositheos l-a gonit de pe scenă. După aceea, când poetul îşi ceru iertare pentru insultă, el primi scuzele, spunându-i că dacă Dionysos şi Heracle nu se supărau când erau ridiculizaţi de poeţi, ar fi fost prostesc, din parte-i, să se supere de o insultă întâmplătoare. Avea obiceiul să spună că peripateticienii erau asemenea lirelor, care, deşi scot sunete dulci, nu se aud pe ele înşile niciodată. Se povesteşte că odată reafirma părerea lui Zenon cum că firea omului se poate cunoaşte după înfăţişare. Câţiva tineri poznaşi îi aduseră pe un desfrânat care a muncit din greu la ţară şi-i cerură să spună ce fire are. Cleante rămase încurcat şi-i spuse omului să plece, dar când acesta porni, strănută. „L-am prins, strigă Cleante, e un afemeiat". **[174]** Se adresă astfel unui om singuratic care vorbea singur: „Nu-i un om rău cel cu care stai de vorbă". Un oarecare îi reproşa vârsta lui înaintată, iar el îi replică: „Şi eu aş vrea să plec din viaţă, dar când mă văd că sunt sănătos în toate şi că pot scrie şi citi, rămân mai departe în viaţă". Se spune că, din lipsă de bani, scria lecţiile auzite de la Zenon pe cioburi de oale şi pe omoplaţi de boi, neputând cumpăra foi de papyrus[12].

V Acesta a fost Cleante. Deşi Zenon a avut mulţi alţi discipoli de seamă, Cleante a fost capabil să-l urmeze la conducerea şcolii.

VI A lăsat unele scrieri foarte bune. Iată-le:

Despre timp;

Despre filozofia naturală a lui Zenon, două cărţi;

Interpretări la Heraclit, patru cărți;
Despre senzație;
Despre artă;
Contra lui Democrit;
Contra lui Aristarchos;
Contra lui Herillos;
Despre instinct[13], două cărți;
[175] *Antichități;*
Despre zei;
Despre giganți;
Despre nuntă[14];
Despre poet[15];
Despre îndatorire, trei cărți;
Despre sfatul bun;
Despre recunoștință;
Îndemn;
Despre virtuți;
Despre dotația firească;
Despre Gorgyppos[16];
Despre invidie;
Despre dragoste;
Despre libertate;
Despre arta de a iubi;
Despre onoare;
Despre glorie;
Omul de stat;
Despre sfat;
Despre legi;
Despre judecare;
Despre educație;
Despre rațiune, trei cărți;
Despre scop;
Despre lucrurile frumoase;

Despre fapte;
Despre ştiinţă;
Despre regalitate;
Despre prietenie;
Despre banchet;
Despre teza că virtutea e identică la bărbat şi la femeie;
Despre înţeleptul care face sofisme;
Despre învăţături;
Disertaţiuni, două cărţi;
Despre plăcere;
Despre particularităţi;
Despre problemele insolubile;
Despre dialectică;
Despre moduri[17]*;*
Despre predicate.

Aceasta este lista lucrărilor lui.

VII [176] El a murit în felul următor: i se umflară gingiile şi după avizul medicilor, se abţinu de la mâncare două zile întregi. După aceea se simţi bine, încât doctorii i-au îngăduit să-şi reia mâncarea obişnuită. Totuşi, el nu vru să consimtă, ci spunând că este prea mult înaintat pe drumul vieţii, continuă mai departe să nu mănânce nimic până ce muri, la aceeaşi vârstă ca şi Zenon, cum spun unii autori, trăind 80 ani[18], după ce fusese nouăsprezece ani elevul lui Zenon.

Iată versurile mele glumeţe despre el:

Laud, mă rog, pe Cleante, dar şi mai cu râvnă pe Hades
Ce pe Cleante bătrân, lumea să-l vadă nu vru,
Fără de cazna trecându-şi tot restul de timp printre umbre
Dânsul ce apă a cărat viaţa-ntreagă de zor.

NOTE

[1] *Assos,* oraş în Asia Mică în Troada. Aici era o ramură a Academiei condusă un timp de Xenocrate şi Aristotel. De această ramură ţineau Hermias, potentatul din

Atarneus, socrul și prietenul lui Aristotel, apoi Erastos și Coriscos. Lui Hermias, Erastos și Coriscos le este adresată a VI-a *Epistolă* a lui Platon (vezi fragmentele lui Cleante la Arnim, *SVF*, I, p. 103-139).

[2] *Antisthenes din Rhodos*, scriitor, autorul lucrării *Succesiunile filozofilor*.

[3] *Heracle* este simbol al „muncii", *pónos*, pentru cinici, și pentru stoicii care au preluat și au prelucrat morala cinicilor, dându-i o nouă fundamentare teoretică, deși aceasta nu lipsea nici la Antistene din Atena, fondatorul școlii cinice.

[4] Fragm. 41 la Diels *PPhF*, p. 194.

[5] *Ariston din Chios*, stoicul, vezi mai sus, n. 1 de la *Ariston*.

[6] „Îndatorirea", pe grecește *to kathékon*, în latină *officium*.

[7] *Arcesilaos*, fondatorul Academiei medii sceptice.

[8] Euripide, *Electra*, versul 140.

[9] Homer, *Odiseea*, IV, 611 (trad. G. Murnu, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 107, v. 814).

[10] Text greu de tradus din cauza jocului de cuvinte și a obscenității lui.

[11] Vezi Nauck, *TGF*², p. 823. *Sositheos* este poet tragic din Alexandria în Troada. După alții, el ar fi din Atena sau din Siracuza. Este citat de diverși autori: Athenaios, Hyginos, Stobaios, Theocrit.

[12] Traducem *ostraka* cu „cioburi de oale". Acestea erau cel mai ieftin material de scris. În Egipt s-au păstrat numeroase astfel de „cioburi" cu texte importante. Ele se găsesc de altfel și în alte părți (în Atena spre exemplu). Preferăm traducerea lui cu „ciob de oală" aceleia cu „scoică", dată de Apelt. Hicks e și mai precis: „scoică de stridie" ! Firește, se putea scrie pe orice obiect care prezenta o suprafață lată pentru a primi caracterele scrisului, cum era omoplatul de bou. Foi pregătite din tulpina plantei papirus din Egipt erau extrem de răspândite în întreaga antichitate, iar comerțul cu ele era extrem de întins și aducător de câștig (vezi Theodor Birt, *Kritik und Hermeneutik. Abriss des antiken Buchwesens* (firește ultima parte interesează aici), (în *Hb.* I. v. Müller, continuat de W. Otto, I, 3, München, 1913).

[13] Cuvântul grec este *hormé*. Poate s-ar putea reda mai bine cu „înclinație". Și Cicero traduce cu *inclinatio*.

[14] „Nunta", grecește *hymenaios*, Hicks traduce cu „căsătorie", în care caz ar fi trebuit să stea în text cuvântul *gámos*.

[15] Probabil despre poetul prin excelență care e Homer, așa cum traduce Hicks: „Despre Homer". Preferăm însă traducerea literală.

[16] *Gorgyppos* ne e necunoscut și nu-l putem identifica.

[17] Cuvântul are nenumărate semnificații, ca „obicei, caracter, tonalitate muzicală, figură retorică" etc. În lipsa textului operei, e greu de dibuit la ce se referă acest titlu.

[18] Cifra anilor trăiți este omisă de manuscrisele B și P.

CAPITOLUL al VI-lea

SPHAIROS
(secolul al III-lea î. Chr.)

1 [177] După cum am spus mai înainte, printre cei care, după moartea lui Zenon, au devenit discipolii lui Cleante a fost şi Sphairos din Bospor[1]. II După ce a făcut însemnate progrese în studiile sale, s-a dus la curtea regelui Ptolemaios Philopator[2], în Alexandria. Într-o zi ivindu-se o discuţie, dacă înţeleptul poate avea opinii nesigure[3], Sphairos declară c-aceasta e peste putinţă, iar regele, vrând să-l pună la încercare, porunci să se aducă la masă nişte rodii de ceară; Sphairos se înşelă şi regele strigă: „Ţi-ai dat adeziunea unei[4] reprezentări false"[5]. Sphairos însă fu gata cu un răspuns potrivit: „Am dat adeziunea nu că sunt rodii, ci că există temeiuri să credem c-ar fi. Dar reprezentarea comprehensivă diferă de reprezentarea probabilă". La acuzarea adusă de Mnesistratos c-ar fi tăgăduit că Ptolemaios era rege, răspunsul lui a fost: „Fiind aşa cum este, Ptolemaios este, cu adevărat, rege".

III [178] Cărţile pe care le-a scris sunt următoarele:

Despre univers, două cărţi,
Despre elemente;
Despre sămânţă;
Despre soartă;
Despre infinitezimale;
Împotriva atomilor şi imaginilor[6]*;*
Despre organele senzoriale;
Cinci disertaţii despre Heraclit;
Despre sistemul eticii;
Despre îndatorire;

Despre instinct[7];
Despre pasiuni, două cărți;
Despre regalitate;
Despre constituția spartană;
Despre Lycurg și Socrate, trei cărți;
Despre lege;
Despre mantică;
Dialoguri despre iubire;
Despre filozofii din Eretria;
Despre asemănări;
Despre definiții;
Despre deprindere[8];
Despre contradicții, trei cărți;
Despre rațiune;
Despre bogăție;
Despre glorie;
Despre moarte;
Arta dialectică, două cărți;
Despre predicate;
Despre termeni ambigui;
Scrisori.

NOTE

[1] Orașul *Bospor* pe partea de est a istmului care leagă Marea Neagră de Marea Azovului. În antichitate se mai numea și Panticapaion; astăzi se află pe același loc orașul Kerci (vezi și fragmentele lui Sphairos, la Arnim, *SVF*, I, p. 139-142).

[2] *Ptolemaios Philopator* este al IV-lea Ptolemaios și a domnit de la 221 la 203 î. Chr.

[3] „A avea opinii" (deci o cunoaștere nu bazată pe reprezentări comprehensive), se zice pe grecește *doxazein.*

[4] „A-și da adeziunea", încuviințare.

[5] „Reprezentare falsă", pe grecește *pseudes phantasia.*

[6] „Imagini", pe grecește *eidola,* sunt peliculele care, după teoria senzației la Democrit, se degajează necontenit din lucruri și vin să lovească organul văzului, ochiul, producând în modul acesta vederea.

[7] Poate e preferabilă traducerea cu „*Despre înclinații*".

[8] „Deprindere" traduce cuvântul grec *héxis. habitus.*

CAPITOLUL al VII-lea

HRYSIP
(282-209 î. Chr.)

1 **[179]** Hrysip, fiul lui Apollonios, era sau din Soloi sau din Tars[1], după cum relatează Alexandros în cartea sa *Succesiunile*[2]. Era elevul lui Cleante şi mai înainte se antrenase pentru alergări pe distanţe mari. După aceea veni să-l asculte pe Zenon sau, după cum spun cei mai mulţi, printre care şi Diocles, pe Cleante. Pe urmă, Cleante fiind încă în viaţă, s-a retras de la şcoala acestuia şi a atins o reputaţie excepţională ca filozof. II Avea multe însuşiri naturale şi arăta cea mai mare pătrundere în orişice fel de subiect, până într-atât, încât avea păreri deosebite, în foarte multe puncte, de Zenon ca şi de Cleante, căruia îi spunea adesea că tot ce are nevoie să cunoască erau numai doctrinele; cât despre dovezi, le va găsi el singur. Totuşi, ori de câte ori lupta împotriva lui Cleante, simţea, după aceea, remuşcare şi spunea mereu versurile:

> Tare-s ferice în toate, dar când îl combat pe Cleante,
> Nefericit eu mă simt.

[180] A fost un dialectician aşa de renumit, încât foarte mulţi credeau că, dacă zeii ar face dialectică, ea n-ar fi alta decât cea a lui Hrysip. Dar din cauza abundenţei ideilor, nu-şi îngrijea stilul[3]. III Depăşea în sârguinţă pe oricine, după cum reiese limpede din lista scrierilor lui, al căror număr se ridică la mai mult de şapte sute cinci[4]. Le sporea dimensiunile, discutând mereu asupra aceloraşi concepţii, fixând în scris tot ce întâlnea, făcând multe corecturi şi uzând de citate din numeroşi autori. Mergea până acolo încât, într-unul din

tratatele sale, a copiat aproape în întregime *Medea* lui Euripide. Cineva, care luase volumul în mână, fiind întrebat ce carte are, răspunse: „*Medea* lui Hrysip"[5].

[181] Apollodor din Atena[6], în cartea sa *Compendiul doctrinelor*, dorind să arate că ceea ce a scris Epicur cu forță proprie și originalitate, fără să dea citate, era de mii de ori mai mult față de cărțile lui Hrysip, spune textual: „Dacă s-ar despuia cărțile lui Hrysip de toate citatele străine, paginile lui ar rămânea goale". Acestea le spune Apollodoros. După cele povestite de Diocles[7], bătrâna care stătea cu Hrysip spunea că acesta scria cinci sute de linii pe zi. Hecaton ne informează că Hrysip s-a consacrat filozofiei după ce proprietatea pe care o avea ca moștenire de la părintele său a fost confiscată pentru tezaurul regelui.

IV **[182]** La trup era prizărit, așa cum se vede după statuia lui din Kerameicos[8], care-i aproape ascunsă de o statuie ecvestră din fața ei; de aceea, Carneade îi zicea: „Cel ascuns de cal"[9]. Odată, cineva îl mustră că nu se duce cu mulțimea să-l asculte pe Ariston[10], iar el îl lămuri: „Dac-aș urma mulțimea, n-aș mai fi ajuns filozof". V Când un oarecare dialectician se ridică împotriva lui Cleante, punându-i în față sofisme, Hrysip îi spuse: „Încetează de a îndepărta pe bătrânul de la chestiuni importante și lasă asemenea fleacuri pentru noi ceilalți, mai tineri". Cineva îi pusese o întrebare și discuta în doi liniștit, dar, văzând mulțimea că se apropie, începu să fie certăreț. Hrysip atunci i se adresă astfel:

> Privirea ți-e în ceață, frate prea iubite,
> De furii ești cuprins; ce bine, vai, gândit-ai ![11]

[183] La petreceri se purta liniștit, deși își mișca picioarele, ceea ce a făcut pe o sclavă să spună: „cât despre Hrysip, numai picioarele i se îmbată". Era așa de încrezut, încât cineva întrebându-l: „Cui să-ncredințez pe fiul meu ?", el răspunse: „Mie, căci dacă aș fi găsit că există cineva mai bun ca mine, m-aș duce eu însumi să învăț filozofie la el". Se zice că s-a spus despre el versul următor:

Singur doar el înţelept e; în juru-i se-nvârt ca fantome[12].

Şi alt vers este acesta:

N-ar fi nici Porticul măreţ fără Hrysip[13].

VI Sotion, în cartea a opta, ne spune că-n cele din urmă s-a dus la Arcesilaos şi la Lacydes[14] şi a studiat cu ei filozofia în Academie. **[184]** Aceasta explică felul lui de a argumenta o dată, împotriva obiceiului şi altă dată pentru[15], şi folosirea metodei Academiei în tratarea mărimilor şi a numerelor[16].

VII Hermip[17] ne povesteşte că odată pe când ţinea lecţii în Odeion[18] Hrysip a fost poftit de elevii săi la sărbătoarea unui sacrificiu. Acolo, după ce a băut vin dulce, neamestecat cu apă[19], a fost cuprins de ameţeală şi, cinci zile mai târziu a plecat dintre oameni, ajuns la vârsta de şaptezeci şi trei de ani, în timpul olimpiadei a o sută patruzeci şi treia[20]. Aceasta-i data comunicată de Apollodor[21] în *Cronografia* lui. Iată şi versurile noastre glumeţe despre el:

Se ameţi bând vin cu lăcomie mare.
Hrysip patria nu-şi cruţă,
Nici propria-i viaţă, nici Porticul nu-l cruţă,
Astfel se duse în infern.

[185] O altă versiune este că moartea i-a fost pricinuită de o criză de râs, după ce a văzut un măgar mâncându-i smochinele, a strigat bătrânei sale îngrijitoare[22]: „Acum dă măgarului pe deasupra şi o băutură de vin curat". După aceea a râs aşa de tare, încât a murit.

VIII Pare să fi fost un om foarte trufaş. Un lucru e sigur că din toate numeroasele sale scrieri n-a dedicat nici una vreunui rege. Se mulţumea cu serviciile unei femei bătrâne[23], spune Demetrios în opera sa numită *Scriitori omonimi*. Când Ptolemaios i-a scris lui Cleante, cerându-i să vină el sau să-i trimită pe altcineva la curtea lui, Sphairos a întreprins călătoria, pe când Hrysip a desconsiderat

invitația. IX Pe de altă parte, chemând la sine pe fiii surorii sale, Aristocreon și Philocrates[24], i-a educat. Demetrios, amintit mai sus, povestește că Hrysip a fost cel dintâi care a îndrăznit să țină cursuri în aer liber în Lykeion[25].

X **[186]** A mai fost și un alt Chrysippos, originar din Cnidos[26], un medic, de la care Erasistratos[27] spune că a învățat foarte multe. Un alt Chrysippos a fost fiul celui precedent, medic la curtea lui Ptolemaios și care, în urma unei calomnii, fu purtat peste tot și bătut cu biciul. Încă unul a fost elevul lui Erasistratos și un altul, autorul unei lucrări *Despre agricultură*[28].

XI În ceea ce privește pe filozoful nostru, el obișnuia să propună raționamente ca acesta: „Acela care divulgă unor neinițiați misterele se face vinovat de impietate. Hierofantul[29], desigur, descoperă neinițiaților misterele, deci el se face vinovat de impietate". Alt argument: „Ceea ce nu-i în cetate, nu-i nici în casă; dar, în cetate nu este nici o fântână, deci nu este nici o fântână nici în casă". Altul: „Este un anumit cap pe care nu-l ai, așa stând lucrurile, există un cap pe care nu-l ai, de aceea nu ai cap"[30]. **[187]** Sau: „Dacă cineva se află la Megara, nu se află în Atena; există un om în Megara, de aceea nu există nici un om în Atena". Sau: „Dacă spui ceva, îți trece pe buze, dar spui căruță, deci o căruță îți trece pe buze". Și încă unul: „Dacă n-ai pierdut niciodată un lucru, înseamnă că-l ai; or n-ai pierdut niciodată coarne, deci ai coarne"[31].

Alții atribuie acest raționament lui Eubulide[32]. XII Sunt unii care-l învinuiesc pe Hrysip c-a scris mult, într-un ton urât și indecent. În opera lui *Despre vechii fiziologi* plăsmuiește într-un mod rușinos, în șase sute de rânduri, povești despre Hera și Zeus, cu amănunte cu care nimeni nu și-ar mânji buzele repetându-le. **[188]** Într-adevăr, el plăsmuiește o poveste foarte rușinoasă, zic unii, deși o laudă ca fiind naturală, dar ea este mai potrivită unor femei de stradă decât unor divinități. Mai mult chiar, aceste lucruri nu-s notate nici de scriitorii despre pictură[33]. Ceea ce imaginează Hrysip nu se găsește nici la

Polemon[34], nici la Hypsicrates[35], nici chiar la Antigonos[36]. Este deci născocirea lui proprie. Tot aşa, în cartea sa *Despre Republică,* îngăduie legături incestuoase între fiu şi mamă, cu fiice şi fii. Repetă acelaşi lucru chiar la începutul lucrării sale *Despre lucrurile care nu-s de ales pentru ele însele.* În cartea a treia a tratatului său *Despre justiţie,* cam în o mie de rânduri, el îndeamnă la mâncatul cadavrelor, iar în cartea a doua a lucrării sale *Despre felurile de viaţă,* unde propune să se prevadă cum trebuie să-şi câştige traiul înţeleptul, întâlnim cuvintele: **[189]** „Şi pentru care motiv trebuie să-şi câştige traiul ? Dacă este pentru a-şi susţine viaţa, viaţa în sine, e un lucru indiferent[37], dacă-i pentru plăcere, şi plăcerea-i la fel, pe când dacă-i pentru virtute, aceasta, în sine, e de ajuns pentru ca să constituie fericirea[38]. Şi felurile de a-şi procura existenţa sunt şi ele ridicule, ca de exemplu: întreţinerea de către un rege, fiindcă trebuie să se plece lui; sau de către un prieten, fiindcă atunci prietenia va fi cumpărată pentru profit; sau, prin înţelepciune, fiindcă astfel înţelepciunea va deveni lucrativă". Acestea sunt acuzaţiile care i se aduc.

XIII Cum renumele cărţilor lui este aşa de mare, m-am hotărât să le trec într-un catalog separat, orânduite după categoria subiectului tratat[39]. Aceste scrieri sunt următoarele:

I. Rubrica logicii

Teze logice;
Cercetările filozofului;
Definiţii dialectice, către Metrodoros, 6 cărţi;
Despre termenii folosiţi în dialectică, către Zenon, o carte;
[190] *Arta dialecticii, către Aristagoras,* o carte;
Judecăţi ipotetice probabile, către Dioscurides, 4 cărţi.

II. Rubrica logicii care se ocupă de lucruri:

Prima serie:

Despre judecăţi logice, o carte;
Despre judecăţi care nu sunt simple, o carte;
Despre judecata copulativă, către Athenades, cărţile 1, 2;
Despre judecăţile negative, către Aristagoras, 3 cărţi;

Despre judecățile demonstrative[40], *către Athenodoros*, o carte;
Despre judecățile exprimate privativ, către Thearos, o carte;
Despre judecățile nedefinite, către Dion, cărțile 1, 2, 3;
Despre varietatea judecăților nedefinite, cărțile 1, 2, 3, 4;
Despre judecățile temporale, cărțile 1, 2;
Despre judecățile perfecte, 2 cărți.

Seria a doua:

Despre adevărata judecată disjunctivă, către Gorgippides, o carte;
Despre adevărata judecată ipotetică, către Gorgippides, cărțile 1, 2, 3, 4;
[191] *Alegerea din alternative*[41], *către Gorgippides*, o carte;
Cu privire la concluzii, o carte;
Despre (raționamentul) cu trei membre[42] *tot către Gorgippides*, o carte;
Despre posibil, către Cleitos, 4 cărți;
Cu privire la lucrarea lui Philon[43] *despre înțelesuri*, o carte;
Despre ce este eroarea, o carte.

Seria a treia:

Despre porunci, 2 cărți;
Despre întrebare, 2 cărți;
Despre informare, 4 cărți;
Rezumat despre întrebare și informare, o carte;
Rezumat despre răspuns, o carte;
Despre cercetare, 2 cărți;
Despre răspuns, 4 cărți.

Seria a patra:

Despre predicate, către Metrodoros, 10 cărți;
Despre forme active și pasive[44] *către Phylarchos*, o carte;
Despre legături logice[45] *către Apollonides*, o carte;
Către Pasylos, despre predicate, 4 cărți.

[192] Seria a cincea:

Despre cele cinci cazuri, o carte;

Despre enunțările clasate după subiect, o carte;

Despre înțelesuri[46] *către Stesagoras,* 2 cărți;

Despre substantivele proprii, 2 cărți.

III. Rubrica logicii privitoare la cuvinte și propoziția formată din ele.

Prima serie:

Despre expresiile singulare și plurale, 6 cărți;

Despre cuvinte, către Sosigenes și Alexandros, 5 cărți;

Despre anomalii în cuvinte, către Dion, 4 cărți;

Despre argumentele sorite, aplicate la cuvinte exprimate, 3 cărți;

Despre solecisme;

Despre propoziții soleciste, către Dionysios, o carte;

Propoziții care calcă uzajul comun, o carte;

Expresia[47] *către Dionysios,* o carte.

Seria a doua:

Despre elementele vorbirii și despre cuvintele vorbite, 5 cărți;

Despre așezarea cuvintelor vorbite, 4 cărți;

[193] *Despre așezarea și elementele propozițiilor, către Philip,* 3 cărți;

Despre elementele vorbirii, către Nicias, o carte;

Despre termenul relativ, o carte.

Seria a treia:

Contra acelora care nu pun semn de punctuație[48], 2 cărți;

Despre formele ambigue de vorbire, către Apollas, 4 cărți;

Despre ambiguitățile figurative, o carte;

Despre ambiguitatea figurativă ipotetică, 2 cărți;

Răspuns la lucrarea lui Panthoides despre ambiguități, 2 cărți;

Introducere la studiul ambiguităților, 5 cărți;

Rezumat al lucrării despre ambiguități, către Epicrates, o carte;

Materiale strânse[49] *pentru introducerea la studiul ambiguităților,* 2 cărți.

IV. Rubrica logicii care se ocupă cu raționamentele și modurile
Prima serie:

Manual de argumentare și moduri, către Dioscurides, 5 cărți;

[194] *Despre raționamente*[50], 3 cărți;

Despre construcția modurilor, către Stesagoras, 2 cărți;

Compararea judecăților modale[51], o carte;

Despre judecățile reciproce și ipotetice, o carte;

Către Agathon sau Despre succesiunea problemelor,[52] o carte;

Despre problema valabilității concluziilor scoase dintr-o judecată legată de una sau mai multe judecăți, o carte;

Despre concluzii[53] *către Aristagora,* o carte;

Cum același raționament poate fi clasat în mai multe moduri, o carte;

Răspuns la obiecțiile aduse împotriva clasării aceluiași raționament în modul silogistic și modul nesilogistic, 2 cărți;

Răspuns la obiecțiile împotriva analizelor raționamentelor, 3 cărți;

Răspuns la scrierea lui Philon Despre moduri[54]*, către Timostratos,* o carte;

Studii logice adunate, către Timocrates și Philomathes, privitoare la raționamente și moduri, o carte.

[195] Seria a doua:

Despre raționamentele conclusive, către Zenon, o carte;

Despre raționamente primare și nedemonstrabile, către Zenon, o carte;

Despre analiza silogismelor, o carte;

Despre raționamentele supraabundente, către Pasylos, 2 cărți;
Despre regulile silogismelor, o carte;
Despre silogismele introductive, către Zenon, o carte;
Despre introducere la moduri, către Zenon, 3 cărți;
Despre silogisme în figuri false, 5 cărți;
Raționamente silogistice prin rezoluție în raționamente nedemonstrabile, o carte;
Cercetări despre moduri, către Zenon și Philomathes, o carte (aceasta pare să fie neautentică).

Seria a treia:
Despre raționamentele schimbătoare, către Athenades, o carte (neautentică);
[196] *Raționamente schimbătoare cu privire la termenul mijlociu,* 3 cărți (neautentică);
Contra raționamentelor disjunctive ale lui Ameinias, o carte.

Seria a patra:
Despre ipoteze, către Meleagros, 3 cărți;
Silogisme ipotetice cu privire la legi, tot către Meleagros, o carte;
Silogisme ipotetice pentru a servi ca introducere, 2 cărți;
Silogisme ipotetice, privitoare la teoreme, 2 cărți;
Soluțiile raționamentelor ipotetice ale lui Hedylos, 2 cărți;
Soluțiile raționamentelor ipotetice ale lui Alexandros, 3 cărți (neautentice);
Despre circumscrieri[55], *către Laodamas,* o carte.

Seria a cincea:
Introducere la sofismul Mincinosul, către[56] *Aristocreon,* o carte;
Raționamente de tipul Mincinosul, ca să servească ca introducere, o carte;

Despre raționamentul Mincinosul, către Aristocreon, 6 cărți.

Seria a șasea:

Răspuns acelora care socotesc că <sofismul Mincinosul>[57] *este în același timp fals și adevărat,* o carte;

[197] *Contra acelora care rezolvă sofismul Mincinosul divizându-l, către Aristocreon,* 2 cărți;

Dovezi că nu trebuie divizate judecățile nedefinite, o carte;

Răspuns la obiecțiile aduse contra diviziunii judecăților nedefinite, către Pasylos, 3 cărți;

Rezolvări după felul celor vechi, către Dioscurides, o carte.

Despre soluția sofismului Mincinosul, către Aristocreon, 3 cărți.

Soluțiile raționamentelor ipotetice ale lui Hedylos, către Aristocreon și Apollas, o carte.

Seria a șaptea:

Către aceia care susțin că premisele sofismului „Mincinosul" sunt false, o carte;

Despre cel ce neagă, către Aristocreon, 2 cărți;

Raționamente negative pentru exercițiu, o carte;

Despre raționamentul pornind de la infinitezimale[58] *către Stesagoras,* cărțile 1, 2;

Despre raționamentele cu privire la presupuneri și raționamentele neschimbătoare, către Onetor, 2 cărți;

[198] *Despre sofismul „Voalatul"*[59]*, către Aristobulos,* 2 cărți;

Despre sofismul „cel neobservat", către Athenades, o carte.

Seria a opta:

Despre sofismul „Nimeni", către Menecrates, 8 cărți;

Despre raționamentele scoase dintr-o premisă nedeterminată și una determinată, către Pasylos, 2 cărți;

Despre raționamentul „Nimeni", către Epicrates, o carte.

Seria a noua:

Despre sofisme, către Heracleides și Pollis, 2 cărți;

Despre dificultăți dialectice, către Dioscurides, 5 cărți;

Contra metodei lui Arcesilaos, către Sphairos, o carte.

Seria a zecea:

Contra obișnuinței[60], *către Metrodoros,* 6 cărți;

În favoarea obișnuinței[60], *către Gorgippides,* 7 cărți.

V. Rubrica logică în afara celor patru diviziuni principale, menționate mai sus, și care tratează cercetări izolate asupra logicii, nereunite într-un *corpus* logic de cercetări. Totalul:

Despre cercetări enumerate treizeci și una[61]

Totalul scrierilor de logică face trei sute unsprezece cărți.

[199] I. Etica, partea care se ocupă cu clasificarea concepțiilor etice[62].

Prima serie:

Schiță generală a teoriei <etice>[63], *către Theoporos,* o carte;

Teze etice, o carte.

Premisele probabile pentru doctrinele etice, către Philomathes, 3 cărți;

Definiții ale omului de bine, către Metrodoros, 2 cărți;

Definiții ale viciosului, către Metrodoros, 2 cărți;

Definiții ale celor mijlocii, către Metrodoros, 2 cărți;

Definiții ale noțiunilor generice (în etică), *către Metrodoros,* 7 cărți;

Definiții referitoare la alte ramuri ale artei, către Metrodoros, cărțile 1, 2.

Seria a doua:

Despre asemănări, către Aristocles, 3 cărți;

Despre definiții, către Metrodoros, 7 cărți;

Seria a treia:

Despre obiecțiile ridicate greșit împotriva definițiilor, către Laodamas, 7 cărți;

[200] *Probabilități cu privire la definiții, către Dioscurides,* 2 cărți;
Despre specii și genuri, către Gorgippides, 2 cărți;
Despre clasificări, o carte;
Despre contrarii, către Dionysios, 2 cărți;
Raționamente probabile relative la clasificări, genuri și specii și la tratarea contrariilor, o carte.

Seria a patra:

Despre etimologii, către Diocles, 7 cărți;
Etimologii, către Diocles, 4 cărți.

Seria a cincea:

Despre proverbe, către Zenodotos, 2 cărți;
Despre poeme, către Philomathes, o carte;
Despre felul just de a audia poezia, 2 cărți;
Contra criticilor, către Diodoros, o carte.

[201] II. Etica, rubrica ce se ocupă cu rațiunea universală și științele și virtuțile care iau naștere din ea:

Prima serie:

Împotriva restaurărilor picturilor, către Timonax, o carte;
Despre cum numim și ne formăm o concepție despre fiecare lucru, o carte;
Despre concepte, către Laodamas, 2 cărți;
Despre presupunere, către Pythonax, 3 cărți;
Dovezi că înțeleptul nu are păreri șovăielnice[64], o carte;
Despre comprehensiune[65], *știință și ignoranță,* 4 cărți;
Despre rațiune, 2 cărți.
Despre uzul rațiunii, către Leptines.

Seria a doua:

Despre faptul că cei vechi au admis pe drept dialectica împreună cu demonstrațiile, către Zenon, 2 cărți;
[202] *Despre dialectică, către Aristocreon,* 4 cărți;
Despre obiecțiile ridicate împotriva dialecticienilor, 3 cărți;
Despre retorică, către Dioscurides, 4 cărți.

Seria a treia:

Despre deprindere[66], *către Cleon*, 3 cărți;
Despre artă și lipsa de artă, către Aristocreon, 4 cărți;
Despre diferența dintre virtuți, către Diodoros, 4 cărți;
Despre faptul că virtuțile sunt calități[67], o carte;
Despre virtuți, către Pollis, 2 cărți.

3. Etica, rubrica ce se ocupă cu lucrurile bune și cele rele
Prima serie:

Despre binele moral[68] *și plăcere, către Aristocreon*, 10 cărți:
Dovezi că plăcerea nu-i scopul suprem, 4 cărți;
Dovezi că plăcerea nu-i un bine, 4 cărți;
Despre argumente, în favoarea...[69]

NOTE

[1] Prin urmare, nu se știe sigur dacă Hrysip este din Soloi sau din Tars. *Soloi* – oraș portuar din Cilicia; *Tars* – alt oraș din Cilicia.

[2] Este vorba de *Alexandros Polyhistor*, mare erudit, puțin dezordonat, autor al unei *Succesiuni* a filozofilor, izvor important pentru neopitagoreism.

[3] Față de cantitatea imensă de lucrări scrise, nu e de mirare că Hrysip scria neglijent, neavând vreme să se corecteze.

[4] Este vorba nu de peste 705 lucrări, ci de lucrări care toate la un loc cuprindeau 705 rulouri de papirus.

[5] Deci Hrysip îmbâcsea scrierile sale cu citate din autori străini și din poeți (vezi fragmentele lui la Arnim, *SVF*, vol. II și III).

[6] Problema Apollodorilor este destul de grea de rezolvat. *Apollodor din Atena* poate fi chronograful care a trăit în secolul al II-lea î. Chr. și este și autorul unei importante lucrări *Despre zei*, pierdută, în 24 de cărți, reprezentând o mitologie și istorie a religiei eline. Lui i se atribuia și o *Bibliotheke* în care se dă o mitologie greacă, însă după cercetările moderne aceasta ar fi compusă în secolul al II-lea d. Chr. Apollodor din Atena cronograful a studiat filozofia în cadrul școlii stoice și a fost elev al filologului Aristarchos din Samothrace. Dar Apollodor din Atena de care vorbește Diogenes Laertios în textul de față (VII, 181) este un admirator al lui Epicur și adversar al felului de a scrie al lui Hrysip. Diogenes Laertios, în cartea X, 25, citează pe un Apollodoros epicurian. Mai există un Apollodoros din Seleucia, supranumit și *Ephillos* de numeroase ori citat de Diogenes Laertios (vezi Arnim, *SVF*, III, p. 259-261). Pentru orașul lui de naștere, Seleucia, vezi *Index Stoic. pap. Herc.*, col. 51. Nu

suntem siguri că am identificat de fiecare dată în mod just pe aceşti trei Apollodori în textele pe care le avem. În orice caz, din două pasaje, Diogenes Laertios, VII, 39 şi 181, trebuie să recunoaştem că Apollodor din Atena purta şi porecla de *Ephillos*. Amim atribuie cognomenul lui Apollodoros din Seleucia, căruia îi atribuie pasajul din Diogenes Laertios, VII, 39. În schimb, nu citează în fragmentele acestui Apollodoros pe Diogenes Laertios, VII, 181. În orice caz, originea din Seleucia a lui Apollodoros stoicul nu se găseşte decât în *Indexul filozofilor stoici*, col. 51, găsit pe un papirus în Herculanum şi publicat de Comparetti. Pentru unificarea celor doi Apollodori s-ar putea presupune că Apollodoros din Seleucia şi-a schimbat denumirea patriei, din Seleucia, în cea de Atena, cum au mai făcut şi alţii, când au trăit mult timp într-un loc anumit, cum pare a fi făcut, după unii autori, şi Herodot, care a schimbat denumirea patriei sale Halicarnas, adoptând ca patrie Thurioi.

[7] *Diocles din Magnesia*, vezi n. 2 de la Dionysios.

[8] Vezi mai sus, n. 15.

[9] *Krýpsippos* „Cel ascuns de cal", joc de cuvinte cu numele lui Hrysip.

[10] *Ariston din Chios*, stoicul disident.

[11] Versuri din Euripide, *Oreste*, 253 şi urm.

[12] Vers din Odiseea, X, 495.

[13] Hrysip este socotit ca al doilea fondator al şcolii stoice. Arcesilaos exercitase o critică nimicitoare împotriva şcolii stoice, fondată de Zenon, mai ales împotriva reprezentării comprehensive şi criteriului adevărului. Hrysip a apărat doctrina stoică, introducând modificări necesare pentru a elimina obiecţiile lui Arcesilaos. De aici versul care spune: „Fără Hrysip n-ar fi nici şcoala stoică". Dar din sânul Academiei sceptice s-a ridicat un mare adversar al lui Hrysip, anume Carneade din Cyrene, fondatorul Academiei noi sceptice. Acesta, la rândul său, spunea despre sine, tot într-un trimetru iambic: „De nu ar fi Hrysip n-aş exista nici eu" (vezi Diogenes Laertios IV, 62).

[14] *Lacydes din Cyrene* este elevul şi urmaşul lui Arcesilaos din Pitane la conducerea Academiei medii sceptice. Arcesilaos conduce şcoala între anii 268/64 şi 241/40, iar Lacydes între 241/40 şi 224/22 î. Chr.

[15] Obiceiul de a dezvolta succesiv două teze contradictorii este vechi în filozofia greacă. Mai ales sofiştii şi scepticii aveau acest fel de a dezvolta teze contrare pentru a arăta imposibilitatea de a afirma că o singură alternativă este adevărată şi cealaltă, opusă, falsă. Din secolul al V-lea î. Chr., avem tratatul anonim, destul de mediocru, *Dissoi lógoi*, care ni s-a conservat (vezi textul la Diels-Kranz, *Vors*[5-9] II, p. 405 şi urm.). Şi la Euripide găsim astfel de discursuri dezvoltate în contradictoriu. Hrysip, care era un mare dialectician, deşi partizanul unei doctrine filozofice dogmatice, se pricepea şi el în a dezvolta o tezâ şi îndată după aceea teza contrară. Este cunoscută din Plutarh (*Cat. mai.*, cap. 22), istoria ambasadei la Roma a lui Diogenes din Babilon, Carneade şi Critolaos în 156/55 î. Chr. şi conferinţele publice ţinute de aceştia în care dezvoltau cu egală virtuozitate teze contradictorii, spre admiraţia tinerilor auditori şi spre dezolarea lui Cato, care sfătui Senatul să expedieze cât mai repede din Roma pe

cei trei ambasadori ai Atenei care veniseră să obţină iertarea unei amenzi impuse de romani cetăţii filozofilor.

[16] În Academia platoniciană, tradiţia de a se ocupa de matematică rămăsese încă în vigoare."Mărimile", *megéthe* sunt geometrice, iar „mulţimile", *pléthe*, sunt aritmetice. Hrysip este menţionat în textul lui Plutarh, *De commun. not.*, 39, p. 1079 e (vezi Diels-Kranz, *Vors*[5-9], II, p. 173), în care se vorbeşte de tăierea unui con prin planuri paralele cu baza şi consideraţiile despre mărimile infinitezimale pe care le face Democrit.

[17] *Hermip din Smyrna*, Callimachianul, secolul al III-lea î. Chr., autorul unor însemnate *Bioi*.

[18] *Odeion* se numeşte clădirea unui teatru destinat pentru audiţii muzicale, de la *odé* „cântec", „poezie cântată". La Atena, vechiul Odeon fusese construit sub Pericle. Odeion-ul lui Herodes Atticus (160-170 d. Chr.) de la Atena e foarte bine conservat.

[19] Vinurile din Grecia şi din Italia erau foarte tari şi nu se beau decât amestecate cu apă. A bea vin curat era un lucru neobişnuit, care nu se cădea.

[20] Olimpiada a 143-a corespunde cu anii 208-205 î. Chr.

[21] *Apollodor din Atena*, cronograf din secolul al II-lea î. Chr., autorul unei lucrări în versuri, intitulată *Chroniká*.

[22] Bătrâna îngrijitoare a lui Hrysip se întâlneşte şi mai departe (vezi Diogenes Laertios, VII, acelaşi paragraf). Vezi şi § 181.

[23] Vezi nota anterioară.

[24] Nepoţii de soră ai lui Hrysip, *Aristocreon şi Philocrates*. Aristocreon mai e citat de Plutarh, *De Stoic. rep.*, c. 2, ca elev al lui Hrysip.

[25] La *Lykeion* – un loc unde se află o dumbravă sacră consacrată lui Apollon Lykeios – îşi avea şcoala, cu clădirile ei, Aristotel. Probabil că Hrysip îşi ţinea cursurile în aer liber în acelaşi loc, dar nu în şcoala lui Aristotel, respectiv a peripateticienilor, urmaşi ai Stagiritului.

[26] *Chrysippos din Cnidos*, elevul lui Eudoxos şi profesorul lui Metrodoros medicul (vezi Sextus Empiricus, *Adv. math.*, I, 258; vezi şi Diogenes Laertios, VIII, 89). În textul de faţă, Diogenes Laertios, VII, 186, vedem că acest medic Chrysippos din Cnidos a fost şi profesorul lui Erasistratos.

[27] *Erasistratos din Iulis*, pe insula Ceos, este unul dintre cei mai de seamă medici ai antichităţii (secolul al III-lea î. Chr.). A fondat o şcoală medicală în Alexandria, care a avut vaste repercusiuni în medicină. Erasistratos a fost un anatomist remarcabil şi a făcut mari descoperiri în acest domeniu. El este un adept al şcolii pneumatice, de origine stoică, şi abandonează teoria celor patru sucuri a şcolii hippocratice.

[28] Mai avem deci un medic Chrysippos, fiul celui precedent, şi un alt Chrysippos, medic, elev al lui Erasistratos, în fine Chrysippos care a scris *Despre agricultură*. Toţi aceştia sunt mai puţin cunoscuţi.

[29] *Hierofantul* era un preot cu un rol important în cultul misteriilor de la Eleusis şi din altă parte. El iniţia pe cei neiniţiaţi, de unde sofismul lui Hrysip.

[30] Textul grec pare deteriorat. În orice caz, este vorba de obişnuitele sofisme, atât de gustate de greci.

[31] Toate aceste sofisme, destul de banale, sunt, desigur, mai vechi decât Hrysip; ele datează din școala megarică, de la Eubulides și alții, de care ne-am ocupat mai înainte. E regretabil că Diogenes, în loc să fi găsit și redat o bună doxografie a lui Hrysip, vine cu asemenea banalități.

[32] *Eubulide din Milet*, elev al lui Eucleides din Megara (despre Eubulide, vezi Diogenes Laertios, II, 108 și urm.).

[33] „Scriitorii despre pictură" (Apelt) și nu „bibliografi care au scris despre titluri de cărți", cum traduce Hicks. Acest lucru se vede din autorii citați imediat mai departe, ca Polemon și Antigonos din Carystos, care au scris despre opere de sculptură și pictură.

[34] *Polemon din Ilion*, pe la 200 î. Chr., a descris monumente și opere de artă din Grecia; a fost un precursor al lui Pausanias, a cărui *Descriptio Graeciae* ni s-a păstrat (secolul al II-lea d. Chr.). Polemon e adesea citat de Diogenes Laertios, în rubricile de *Omonimi*, când este vorba de artiști pictori sau sculptori.

[35] *Hypsicrates* nu e cunoscut și nu se poate identifica. Există un Hypsicrates din Amisos, istoric, citat de Strabon. După Köpke și Wilamowitz, trebuie citit Xenocrates în loc de Hypsicrates din manuscrisele lui Diogenes Laertios. Apelt acceptă această lectură (vezi nota lui *ad locum.*).

[36] *Antigonos*, desigur din Carystos, care a scris despre opere de artă sculpturală și picturală și a scris și o biografie a filozofilor. Despre el avem minunata monografie a lui Ulrich von Wilamovitz-Moellendorf, *Antigonos von Karystos* (în *Philologische Untersuchungen*, caietul IV, Berlin, 1881).

[37] „Viața" face parte din lucrurile exterioare omului care nu sunt în puterea lui ca să și le dea sau să le conserve, și, ca atare, după teoria stoică face parte din lucrurile indiferente pentru fericirea omenească.

[38] Pentru filozofia stoică, virtutea singură este suficientă pentru a da omului fericirea. În formula lapidară a lui, Spinoza spune: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*, formulă care se găsește și la Augustin, și în *Elegia către Eudemos* a lui Aristotel.

[39] Ca izvor al acestui catalog l-am desemnat pe Apollonios din Tyr. Această listă bogată, care cuprinde peste 400 de cărți (rulouri de papirus), conține în întregime lista scrierilor logice ale lui Hrysip; apoi urmează lista scrierilor etice și se întrerupe în mod brusc în mijlocul unui titlu: „Despre argumente în favoarea...". Sunt citate scrieri etice în aproximativ 60 de cărți (rulouri). Câte mai lipsesc, nu știm. Mai departe lipsesc în întregime scrierile de fizică. Desigur, catalogul era redat complet de Diogenes Laertios, însă o parte din titlurile cărților de etică și totalitatea titlurilor de cărți privind fizica au căzut din textul pe care ni l-au transmis manuscrisele. În expunerea doctrinei comune stoicilor, pe care Diogenes Laertios o dă în *Viața lui Zenon* (VII, 38-160), după prezentarea rezumativă a doctrinei, care cuprinde numai logica (VII, 39-48), urmează o prezentare în detaliu a doctrinei în care, este cuprinsă logica, etica și fizica, succesiune a părților care corespunde și cu ordinea catalogului scrierilor lui Hrysip (cărțile de fizică lipsesc din catalog, al cărui sfârșit nu-l avem). Titlurile lucrărilor lui Hrysip sunt destul de lungi. Cum toate aceste opere sunt pierdute până la câteva fragmente (vezi H. v. Arnim, *SVF*, vol. II și III), nu e întotdeauna ușor de dat o

traducere care se bazează pe presupunerea unui conținut pe care nu-l cunoaștem. În aceste titluri vedem că multe opere sunt adresate către o personalitate în general din filozofie, prieteni sau discipoli ai lui Hrysip.

[40] Pentru sensul cuvântului *kategoreutikón* vezi Diogenes Laertios, VII, 70. *Kategoreutikón* se numește propoziția formată dintr-un pronume demonstrativ la nominativ (deci subiect) și un predicat verbal; exemplul dat: „Acesta se plimbă". *Kategorikón* se numește propoziția formată dintr-un nume la nominativ (subiect) și un predicat verbal. Exemplul dat: „Dion se plimbă".

[41] Traducerea dată e după Hicks. Apelt traduce *hairesis* cu „Wahl"cu semn de întrebare. E greu de determinat sensul acestui cuvânt, izolat, așa cum apare în text.

[42] Este greu de determinat la ce se referă *dia trión* „prin trei".

[43] Este vorba, probabil, de *Philon o dialektikós,* contemporan cu Zenon (vezi Diogenes Laertios, VII, 16).

[44] Hicks traduce cu „Despre cazuri directe și oblice". Traducerea din text, care este și cea a lui Apelt, ni se pare mai potrivită.

[45] Cuvântul *synámmata,* care se află aici izolat, este greu de tradus. Apelt traduce acest titlu cu „Von den Verbindungen", cu semn de întrebare.

[46] Cuvântul grec e *parémphasis,* care apare aici izolat și care este greu de tradus. Apelt traduce cu: „Von der Nebenbedeutung"; deci înțelesul lăturalnic care însoțește un cuvânt. La gramatici însă, cuvântul înseamnă pur și simplu „înțelesul unui cuvânt".

[47] Cuvântul *léxis,* care se află izolat aici, este greu de tradus. El înseamnă „cuvânt izolat, expresie, stil, cuvânt specific unui autor".

[48] *Diairoúmenoi* poate însemna „cei ce admit diviziunile", dar și „cei ce pun semne de despărțire între propozițiuni". Aici cu negație. Prima traducere, „contra celor care resping diviziunile", e dată de Hicks, cea de-a doua traducere acceptată aici, „către cei ce nu pun semne de punctuație", este a lui Apelt.

[49] Hicks traduce *synemména* cu „materiale strânse", Apelt cu „Verbundene Sätze". S-ar mai putea traduce cu „judecăți ipotetice pentru introducerea la studiul ambiguităților". De o decizie sigură nu poate fi vorba în lipsa scrierii, care e pierdută, ca toată opera filozofului Hrysip.

[50] Apelt traduce cu „Uber die Reden", iar Hicks cu „Of Syllogisms".

[51] A nu se confunda cu judecățile modale în logica lui Aristotel.

[52] Urmăm interpretarea lui Apelt.

[53] „Concluzia" la stoici se numește *epiphorá* „inferență".

[54] Vezi mai sus, n. 43.

[55] Cuvântul *ékthesis* (în text la plural), pe care l-am redat cu „circumscriere", este termen tehnic în logica lui Aristotel. Termenul are sensuri numeroase destul de complexe. În logică, el este o metodă de demonstrare a silogismelor, BOKARDO din figura a treia și cel de tipul BAROKO din figura a doua, care nu se lasă demonstrate prin reducerea la figura întâi cu ajutorul conversiunii judecăților și al demonstrației apagogice.

[56] Șapte titluri de lucrări care vin mai departe se ocupă cu sofismul Mincinosului. Dacă un mincinos spune că minte, spune adevărat sau minte ? Vedem deci ce importanță acordau filozofii greci acestor sofisme.

[57] Aici în acest titlu lipsește expresia *ho pseudómenos*, dar se poate deduce din ansamblul celorlalte titluri în mijlocul cărora se află acest titlu.

[58] Aici sensul expresiei *pará mikrón*, tradus cu „infinitezimal", e departe de a fi sigur, cum observă și Apelt.

[59] Sofismele care urmează: „Voalatul", „Ascunsul" și „Nimeni" au mai fost discutate de noi mai înainte.

[60] Două titluri de scrieri, dintre care una discută o teză și a doua antiteza ei.

[61] Dacă socotim separat rubrica inițială cu tratate generale de logică și rubrica finală cu aceste cercetări logice în 31 de cărți, am avea trei rubrici speciale în care se tratează probleme logice de o anumită categorie. În total sunt deci cinci rubrici de scrieri logice. Totalul de 311 cărți (rulouri) de logică depășește cu puțin numărul cărților menționate în această listă.

[62] Titlurile scrierilor de etică au trei rubrici. În mijlocul unui titlu din a treia rubrică se întrerupe catalogul.

[64] <etice> este adăugat de Arnim.

[64] „A avea păreri sau opinii" înseamnă a nu avea o cunoaștere sigură, după stoici, bazată pe reprezentări comprehensive.

[65] „Comprehensiunea" este cunoașterea adecvată a lucrurilor prin reprezentări comprehensive (vezi mai sus, nn. 153-155 la Zenon). Stoicii defineau știința ca un sistem de cunoaștere bazat numai pe reprezentări comprehensive.

[66] „Deprindere", grecește *héxis*.

[67] Calitățile, *poiá* sunt una dintre categoriile stoice. Acestea sunt la stoici în număr de patru și clasează lucrurile și nu noțiunile sau predicatele, cum era cazul la Aristotel. Aceste patru categorii stoici sunt: „substratele sau substanțele", „calitățile", „modurile" și „relațiile" (vezi textele la Arnim, *SVF*, II, p. 124-133). Virtuțile sunt calități, dar calitățile sunt corporale. Grație proprietății de amestec total *(krásis di'hólou)*, ele pot coexista în suflet și ocupa același loc.

[68] „Binele moral", pe grecește *to kalón, honestum*.

[69] Aici se termină brusc catalogul scrierilor etice. Cum lipsesc aproape 350 de cărți (rulouri), partea finală a catalogului care s-a pierdut trebuie să fi fost încă destul de lungă. Avem până acum 202 paragrafe, și cartea a VII-a, chiar în forma ei actuală, mutilată, e cea mai lungă din cele 10 cărți ale operei lui Diogenes Laertios. Nu știm unde mai putea fi loc în această carte, în afară de aproximativ jumătate din lista scrierilor etice, și pentru întreaga listă a scrierilor fizice, apoi pentru încă 19 capitole, oricât de scurte ar fi fost ele, cu filozofii stoici care s-ar fi găsit în unele manuscrise după *tabla de materii* a cărții a VII-a dată de manuscrisul *Parisinus Graecus* 1759. Deci e de presupus că aceste 19 vieți, notate în manuscrisul P 1759, nu erau autentice, dacă au existat în vreun manuscris, pe care nu-l mai avem. Astfel se termină cartea a VII-a, consacrată stoicilor în opera lui Diogenes Laertios.

Cartea a VIII-a

CAPITOLUL I

PITAGORA
(pe la 582-500 î. Chr.)

I [1] Deoarece am terminat prezentarea filozofiei din Ionia, care a început cu Thales, ca şi a principalilor ei reprezentanţi, să trecem la examinarea filozofiei din Italia, care a fost începută de Pitagora[1], fiul unui gravor de pietre preţioase, Mnesarchos, din Samos, după spusele lui Hermip, iar după Aristoxenos, etrusc dintr-una din acele insule pe care le stăpâneau atenienii după ce-i izgoniseră pe locuitorii lor etrusci[2].

Dar alţii spun că el era fiul lui Marmacos, fiul lui Hippasos al lui Euthyphron, la rândul său, acesta al lui Cleonymos[3] care fusese exilat din Phlius, şi că, deoarece Marmacos trăia în Samos, a fost numit şi Pitagora samian. [2] Se spune că de la Samos s-a dus la Lesbos cu o recomandare către Ferekyde[4] de la unchiul său, Zoilos. Punând să i se făurească trei flacoane de argint, el le-a dus în dar la trei preoţi din Egipt. Avea fraţi, dintre care Eunomos era cel mai mare, iar Tyrrhenos[5] cel mijlociu. El poseda şi un sclav, Zamolxis[6], care este adorat, spune Herodot[7], de geţi, fiind socotit drept Cronos. II Cum s-a arătat, a fost elevul lui Ferekyde din Syros, după moartea căruia s-a dus la Samos şi a fost elevul lui Hermodamas[8], urmaşul lui Creophylos, om destul de înaintat în vârstă.

III Încă de tânăr, era aşa dornic de învăţătură, încât îşi părăsi ţara şi se iniţie în toate misteriile şi ritualurile, nu numai ale Greciei, ci şi ale ţărilor străine. [3] Se afla în Egipt, recomandat fiind de Policrate lui Amasis[9] printr-o scrisoare; a învăţat limba egipteană[10], cum aflăm din cartea lui Antiphon *Despre oamenii cu merit*

deosebit[11], și a călătorit și la chaldeeni și la magi[12]. Apoi, în Creta, a coborât în peștera Idei, împreună cu Epimenide; a vizitat și sanctuarele egiptene și a învățat doctrinele tainice ale egiptenilor cu privire la zei[13]. După ce s-a întors la Samos și și-a găsit țara sub tirania lui Policrate, a plecat la Crotona, în Italia, și acolo a scris o constituție pentru grecii din Italia și, atât el, cât și discipolii lui au fost ținuți în mare cinste. Erau în număr de aproape trei sute și așa de bine au condus statul, încât guvernarea lor a fost o adevărată conducere a celor buni[14].

IV **[4]** Heracleides din Pont ne spune[15] că Pitagora povestea despre sine că odinioară a fost întrupat în Aithalides și era socotit ca fiul lui Hermes; acesta i-a adus la cunoștință că poate cere orice dar va voi, afară de nemurire. El îi ceru să păstreze, în viață și în moarte, amintirea celor ce i s-au întâmplat. De aceea, cât era în viață putea să-și amintească orice și după ce a murit și-a păstrat aceeași ținere de minte. După aceea, în cursul timpului, sufletul lui a trecut în Euphorbos[16] și a fost rănit de Menelaos. Și Euphorbos spunea că fusese altădată Aithalides și că obținuse acest dar de la Hermes; apoi povestește rătăcirile sufletului lui prin diverse corpuri, în câte plante și animale a intrat și tot ce-a suferit în Hades și toate câte au de îndurat acolo celelalte suflete[17]. **[5]** Când Euphorbos muri, sufletul său se încarnă în Hermotimos[18] și acesta, dorind să dovedească veracitatea celor spuse, se duse la templul lui Apollo de la Branchidai[19], unde identifică scutul pe care Menelaos, în călătoria lui de întoarcere acasă, îl dedicase lui Apollo, spunea el; scutul era acum așa de putrezit, încât nu mai rămăsese decât personajul de fildeș care-l acoperea. După ce Hermotimos muri, sufletul lui deveni Pyrrhos, pescar din Delos, care-și amintea și el de toate, cum a fost mai întâi Aithalides, pe urmă Euphorbos, pe urmă Hermotimos și pe urmă Pyrrhos. După moartea lui Pyrrhos, el deveni Pitagora, care-și amintea toate faptele menționate[20].

V [6] Sunt unii care insistă, în mod lipsit de seriozitate, că Pitagora n-a lăsat scrieri de nici un fel[21]. În orice caz, Heraclit fizicianul aproape strigă şi spuse: „Pitagora, fiul lui Mnesarchos, s-a ocupat de cercetarea naturii[22] mai mult ca toţi ceilalţi oameni şi, făcând din aceste scrieri o compilaţie, şi-a făurit el singur o înţelepciune proprie, consistând în erudiţie goală şi înşelătoare[23]". Ceea ce a prilejuit această observaţie au fost cuvintele introductive din tratatul lui Pitagora *Despre natură,* anume: „Jur pe aerul pe care-l respir, pe apa pe care-o beau, că nu voi suferi niciodată o critică cu privire la acest tratat"[24]. De fapt, Pitagora a scris trei cărţi: *Despre educaţie, Despre politică* şi *Despre natură.* [7] Cartea care trece însă ca opera lui Pitagora era a lui Lysis din Tarent[25], un pitagorician care a fugit la Theba şi a fost profesorul lui Epaminonda[26]. Heracleides, fiul lui Sarapion[27], în al său *Rezumat al operei lui Sotion,* spune că Pitagora a scris şi un poem *Despre univers* şi, un al doilea, *Poemul sacru,* care începe aşa:

„Tineri, în linişte mare cuvântu-mi întreg ascultaţi-l !",

un al treilea poem, *Despre suflet,* al patrulea *Despre pietate,* al cincilea, *Helothales, tatăl lui Epicharmos din Cos,* al şaselea *Crotona,* ca şi alte opere. Heracleides mai spune că poemul *Despre misterii* a fost scris de Hippasos[28], pentru a-l calomnia pe Pitagora şi că multe alte scrieri ale lui Aston din Crotona[29] au fost atribuite lui Pitagora. [8] Aristoxenos afirmă că Pitagora a luat cea mai mare parte din doctrinele sale morale de la preoteasa delfică Themistocleia[30]. După spusele lui Ion din Chios[31], din cartea sa *Triagmoi,* Pitagora a atribuit unele poeme făcute de el, lui Orfeu[32]. I se mai atribuie şi *Scopiadele* care încep astfel:

„Neruşinat să nu fii cu nimeni".

VI Sosicrates[33], în cartea sa *Succesiunile filozofilor,* spune că fiind întrebat de Leon, tiranul din Phlius[34], cine era, i-a răspuns: „Un

prieten al înțelepciunii"[35] și că asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sunt spectatori[36]; tot așa, și-n viață, unii apar cu o natură slugarnică, vânători de glorie și câștig, pe când filozofii caută numai adevărul. Astfel stau lucrurile cu privire la acestea.

[9] În general[37], conținutul celor trei tratate amintite ale lui Pitagora este următorul: El nu ne îngăduie să ne rugăm pentru noi înșine fiindcă noi nu știm singuri ce ne poate ajuta. Beția o numește pur și simplu vătămare și dezaprobă mâncarea excesivă spunând că nimeni nu trebuie să întreacă justa măsură nici în băutură, nici în mâncare. Despre satisfacția sexuală, de asemenea, spune: „Lasă plăcerile trupești pentru iarnă nu pentru vară, ele sunt mai puțin dăunătoare toamna și primăvara, dar dăunează în orice anotimp și nu sunt bune pentru sănătate". Întrebat odată când e bine ca un bărbat să se împreune cu o femeie, răspunse: „Când vrea să-și mai piardă și vlaga ce o are".

VII [10] Împărțea viața omului în patru părți: „Douăzeci de ani ești copil, douăzeci adolescent, douăzeci om tânăr și douăzeci bătrân; aceste patru perioade corespund celor patru anotimpuri, în modul următor: copilul – primăverii, adolescentul – verii, omul tânăr – toamnei și bătrânul – iernii", înțelegând prin adolescent, pe acela care nu-i copt încă, iar prin om tânăr un om în floarea vârstei. După informațiile lui Timaios[38], el, cel dintâi, a spus că „prietenii au toate lucrurile în comun" și că „prietenia înseamnă egalitate"; într-adevăr, discipolii lui puneau tot ce aveau laolaltă. VIII De asemenea, timp de cinci ani, păstrau tăcerea, ascultându-i numai învățăturile, fără să-l vadă pe Pitagora, până ce erau supuși unui examen. Din acel moment erau primiți în casa lui și le era îngăduit să-l vadă.

Nu foloseau sicrie de cipres, din cauză că sceptrul lui Zeus era făcut din acest lemn; așa ne informează Hermip, în cartea a doua *Despre Pitagora*[39].

IX **[11]** Într-adevăr, se spune că înfăţişarea lui era plină de gravitate, iar discipolii lui credeau despre el că-i Apollo, venit din nordul îndepărtat[40]. Merge vorba că odată, dezvelindu-se, i s-a văzut coapsa care era de aur şi că, trecând râul Nessos[41], multă lume a auzit cum îl saluta râul. X Timaios, în cartea a zecea a *Istoriei* lui[42], spune că Pitagora a observat că soţiile oamenilor poartă denumiri divine, mai întâi Virgine, pe urmă Soţii şi pe urmă Mame[43]. XI Pe când Moiris[44] a descoperit, cel dintâi, principiile elementare ale geometriei, după spusele lui Anticleides[45], din cartea a doua a lucrării lui *Despre Alexandru,* **[12]** Pitagora a fost acela care a adus geometria la perfecţie, studiind, timp foarte îndelungat aspectul aritmetic al geometriei[46]. Tot el a descoperit şi canonul muzical format din monocord[47]. N-a neglijat nici medicina. Apollodoros, calculatorul[48], ne informează c-a adus un sacrificiu zeilor atunci când a descoperit că, într-un triunghi dreptunghi, pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor celor două catete[49]. Există şi o epigramă care sună astfel:

Când renumita figură Pitagora descoperit-a,
Veste tutindeni s-a dus jertfa care-a adus.

XII Aflăm din cartea a treia a *Amintirilor* lui Favorinus că Pitagora a fost primul care a prescris atleţilor un regim cu carne, începând întâia oară cu Eurymenes; mai înainte, în timpul antrenamentului mâncau toţi smochine uscate, brânză moale şi chiar numai făină de grâu, cum ne spune acelaşi Favorinus în cartea a opta a lucrării lui *Istorii felurite.* **[13]** Alţii pretind că cel care a introdus această dietă a fost un antrenor cu numele de Pythagoras, şi nu filozoful nostru, care interzicea chiar şi omorârea animalelor, şi nu putea permite mâncarea unor vietăţi care împart cu noi privilegiul de a avea un suflet[50]. Acesta însă era numai un pretext; motivul adevărat pentru interzicerea cărnii de animale era să deprindă oamenii cu o viaţă simplă, ca să-i obişnuiască a trăi cu lucruri uşor de găsit, punând pe masă numai hrană nepregătită la foc şi bând apă

curată; căci acesta era mijlocul de a avea un corp sănătos și o minte ascuțită.

Aristotel, în *Constituția delienilor*[51], ne spune că singurul altar la care se închina Pitagora era acela al lui Apollo zămislitorul lui[52], din dosul altarului Coarnelor de la Delos, fiindcă acolo se ofereau numai făină de grâu, de orz și turte, fără întrebuințarea focului, și nu se aduceau nici un fel de sacrificii de animale.

[14] Se mai spune că el cel dintâi a declarat că sufletul, parcurgând un cerc hotărât de destin, se încarnează când într-un animal, când într-altul. XIII După spusele lui Aristoxenos, muzicianul[53], tot el a introdus pentru prima oară în Grecia, unitățile și măsurile, XIV după cum el cel dintâi a spus că luceafărul de seară și cel de dimineață sunt unul și același[54] cum o spune și Parmenide[55]. XV Așa de mult era admirat, încât discipolii săi erau numiți „profeți ai cuvântului zeului", și, afară de ei, el singur spune în lucrarea sa că după ce a stat două sute șapte ani în Hades, s-a întors pe pământ printre oameni. Așa se explică că a avut discipoli devotați și că veneau oamenii de departe, să-l audă, ca lucanieni, peucetieni, messapieni și romani[56].

[15] Până în timpul lui Philolaos nu era cu putință să cunoști vreo doctrină pitagoriciană și Philolaos, singur, a scos la lumină cele trei cărți renumite, pentru care Platon a trimis o sută de mine ca să le cumpere[57]. Nu mai puțin de șase sute de persoane se duceau la lecțiile serale, iar aceia care erau găsiți demni ca să-l vadă, scriau rudelor ca unii cărora li s-a întâmplat o mare fericire. Mai mult chiar, aflăm de la Favorinus, din ale sale *Istorii felurite,* că metapontinii numeau casa lui Pitagora „templul Demetrei", iar porticul lui „templul Muzelor". Ceilalți pitagoricieni spuneau că nu toate doctrinele lui trebuiau să fie auzite de toți oamenii[58], după cum ne informează Aristoxenos în cartea a zecea a lucrării sale *Legi cu privire la educație,* **[16]** unde ni se mai spune că Xenophilos pitagoricianul, fiind întrebat de careva cum putea să-și educe mai bine fiul, răspunse: „Făcându-l cetățean al unui stat bine condus". În toată Italia, Pitagora a format mulți oameni

înţelepţi şi cum se cade, ca şi oameni de seamă, ca legiuitorii Zaleucos şi Charondas[59]. XVI Avea un mare dar de a-şi face prieteni, şi mai ales când găsea pe cineva care-i adoptase preceptele, se apropia imediat de acel om şi se împrietenea cu el.

XVII [17] Preceptele lui simbolice erau următoarele: să nu aţâţi focul cu un cuţit; să nu păşeşti peste cumpăna unei balanţe; să nu te aşezi pe o baniţă de grâu; să nu mănânci inimă; să nu ajuţi pe un om cu o sarcină la depunerea ei, ci la ridicarea ei; totdeauna să-ţi strângi sul aşternutul de pat; să nu porţi un inel cu chipul unui zeu gravat pe el; să nu ştergi urmele cratiţei pe cenuşă, să nu ştergi locul unde ai şezut[60] cu o faclă, să nu urinezi cu faţa spre soare, să nu mergi pe drumul mare, să nu dai mâna dreaptă cu uşurinţă, să nu ai rândunici sub acoperiş, să nu ţii păsări cu gheare, să nu urinezi nici să stai pe unghii tăiate sau pe păr tăiat, să pui deoparte ascuţişul cuţitului, să nu-ţi întorci capul spre frontieră când pleci în ţări străine[61].

[18] Iată şi înţelesul lor. Să nu aţâţi focul cu cuţitul înseamnă să nu aţâţi mânia şi supărarea cea mare a celor mari. Să nu păşeşti peste cumpăna unei balanţe, înseamnă să nu treci peste îndatoririle echităţii şi dreptăţii. Să nu te aşezi pe baniţă înseamnă să te îngrijeşti de ziua de azi, ca şi de cea de mâine, baniţa fiind raţia zilnică. Să nu mănânci inima, el înţelegea să nu-ţi iroseşti viaţa în tulburări şi chinuri. Prin vorba să nu-ţi întorci capul când pleci din ţară înţelegea să-i sfătuiască pe cei ce se despart de această viaţă să nu fie prea ataşaţi de viaţă şi conduşi de plăcerile pământeşti. Explicaţiile celorlalte precepte se pot da la fel cu cele precedente, ca să nu lungim vorba[62].

XVIII [19] Înainte de toate interzicea să se mănânce mreană de mare şi peşte cu coadă neagră şi adăuga abţinerea de a mânca inima de la animale şi de a mânca bob şi, uneori după spusele lui Aristotel, chiar de a mânca mitra şi roşioară[63]. Unii spun că se mulţumea cu puţină miere sau cu fagure cu miere sau pâine, neluând vin în gură; în timpul zilei, pe lângă pâine mânca legume fierte sau crude, şi numai rar peşte[64]. Haina îi era albă şi curată, aşternutul de pat de lână albă, căci inul încă nu ajunsese prin acele părţi[65]. N-a fost niciodată văzut

uşurându-se sau făcând dragoste, sau beat. [20] Se ferea să râdă şi nu-i plăcea desmăţul în batjocorire şi povestiri vulgare. La mânie nu pedepsea nici pe sclav nici pe omul liber[66]. Numea ocara „o punere la punct"[67]. Practica divinaţia din sunete şi zborul păsărilor, niciodată prin jertfe arse, în afară de cea din tămâie. Jertfele pe care le aducea erau totdeauna neînsufleţite deşi unii spun c-ar fi sacrificat cocoşi, iezi de lapte şi purcei de lapte, dar niciodată miei. Aristoxenos însă spune că admitea să se mănânce toate animalele, afară de boii de arat şi de berbeci[68].

XIX [21] Acelaşi autor, după cum s-a spus mai înainte, afirmă că Pitagora şi-a luat doctrinele de la preoteasa delfică Themistocleia[69]. Hieronymos[70] susţine că atunci când a coborât în Hades[71], Pitagora a văzut sufletul lui Hesiod, legat strâns de un stâlp de aramă, şi ciripind, iar sufletul lui Homer, atârnat de un copac, cu şerpi încolăciţi în jur, drept pedeapsă pentru ceea ce au spus despre zei[72]. A mai văzut în chinuri, şi pe cei care fuseseră necredincioşi soţiilor. Iată de ce, spune autorul nostru, Pitagora a fost cinstit de poporul din Crotona. Aristippos din Cyrene afirmă, în lucrarea sa *Despre fizicieni*[73], că i s-a dat numele de Pitagora din cauză că a exprimat adevărul tot aşa de fără greş, cum făcea oracolul pitian[74].

[22] Se povesteşte că-şi îndemna discipolii, ca totdeauna, intrând pe uşa casei, să se întrebe:

> Ce greşeală făcui ? Ce lucru rău făptuit-am ?
> Ce datorie-mi rămase uitată, neîndeplinită[75] ?

Să nu lase să se aducă victime, ca sacrificiu zeilor; să se închine numai la altarele nepătate de sânge. Să nu jure pe zei, datoria omului fiind mai curând, să se căznească să fie demn de încredere. Să cinstească pe cei mai bătrâni, socotind că precăderea de vârstă dă mai mult drept la respect; căci, după cum în lume răsăritul vine înaintea apusului, tot aşa în viaţa omenească începutul vine înaintea sfârşitului şi-n orice fel de viaţă, naşterea precede moartea[76]. [23] Le mai punea în vedere să cinstească mai mult pe zei decât pe

divinităţile mai mici, pe eroi mai mult ca pe oameni, iar, dintre oameni, în primul rând, pe părinţi, şi să se poarte în aşa fel unul cu altul, încât să nu-şi facă duşmani din prieteni, ci să schimbe duşmanii în prieteni. Să nu socotească că le aparţine ceva. Să sprijine legea, să ducă război împotriva ilegalităţii. Să nu doboare sau să vatăme pomi roditori şi nici vreun animal care nu face rău omului. Lucru cuviincios şi de urmat este să nu dai drum nestăpânit râsului, nici să ai o înfăţişare posomorâtă. Să evite îngrăşarea, iar la drum să schimbe pe rând repaosul şi efortul; să-şi exerseze memoria, la mânie să-şi stăpânească vorba şi fapta; să respecte orice fel de profeţie[77], **[24]** să cânte din liră şi prin imnuri, să arate recunoştinţa datorată zeilor şi oamenilor valoroşi. Să se abţină de a mânca bob care produce gaze şi, prin urmare, are asemănare cu sufletul; afară de acestea e bine şi pentru stomac, dacă nu mâncăm bob[78]; această abţinere ne dă în somn vise plăcute şi liniştite[79].

Alexandros[80], în cartea sa *Succesiunile filozofilor,* spune c-a găsit în comentariile pitagoriciene următoarele doctrine.

[25] Principiul tuturor lucrurilor este unitatea[81]. Luând naştere din această unitate, doimea nedefinită[82] serveşte ca substrat material unităţii, care este cauza; din unitate şi din doimea nedefinită se nasc numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide[83], din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, apa, pământul şi aerul[84]; aceste elemente se schimbă între ele şi se transformă în toate lucrurile, iar din ele se naşte un univers însufleţit, dotat cu raţiune, sferic, cuprinzând în mijlocul lui pământul, care este tot sferic şi locuit de jur împrejur[85]. **[26]** Există şi antipozi, şi ceea ce la noi e jos, la antipozi e sus[86]. Lumina şi întunericul se găsesc în părţi egale în univers; la fel, căldura şi frigul, uscăciunea şi umezeala[87]; dintre acestea, dacă predomină căldura, e vară; dacă frigul, e iarnă; dacă uscăciunea, e primăvară, iar dacă umezeala, e toamnă târzie. Dacă toate acestea se găsesc în echilibru, avem cele mai bune perioade ale

anului, dintre care prospețimea primăverii constituie anotimpul sănătos, iar decadența toamnei târzii pe cel nesănătos. Tot așa și-n timpul zilei: prospețimea aparține dimineții, iar declinul, serii, care de aceea e mai nesănătoasă. Aerul din jurul pământului e în nemișcare și-i viciat, de aceea tot ce e pe pământ e muritor; dar aerul superior este mereu în mișcare, pur și sănătos, și tot ce-i în cuprinsul lui e nemuritor și, deci, divin. [27] Soarele, luna și celelalte astre sunt zei[88], căci în ele predomină căldura și căldura e cauza vieții. Luna e luminată de soare[89]. Oamenii sunt înrudiți cu zeii, în măsura în care omul participă la căldură; de aceea, zeii se gândesc la oameni[90]. Destinul[91] este cauza lucrurilor, atât în întregimea lor cât și în parte. Raza soarelui pătrunde prin „eter", care este rece și dens – căci ei numesc aerul „eter rece", iar marea și umezeala „eter dens" – și această rază coboară până în adâncuri și astfel dă viață tuturor lucrurilor[92]. [28] Toate lucrurile, care participă la căldură trăiesc; de aceea plantele sunt ființe vii, dar nu toate au suflet[93]; acesta-i o parcelă desprinsă din eter, formată și din căldură și din răceală, căci participă și la eterul rece. Sufletul este un lucru diferit de viață, e nemuritor deoarece e desprins din ceva, de asemenea nemuritor[94]. Ființele vii se nasc una din alta prin sămânță. Naștere spontană, din pământ, nu există[95]. Sămânța este un cheag ce provine din creier și conține în el un suflu cald; acesta, introdus în uter, aduce din creier zer, umezeală și sânge, din care se formează carnea, nervii, oasele, părul și toate părțile corpului, pe când sufletul și simțirea vin din suflul dinăuntru. [29] După ce mai întâi se coagulează, în aproape patruzeci de zile ia formă și, conform legilor armoniei, copilul complet dezvoltat e adus pe lume în șapte, nouă sau cel mult zece luni. Are în el toate proporțiile[96] care constituie viața și acestea, formând o serie continuă, îl păstrează unit, conform rațiunilor armoniei, fiecare apărând la intervale regulate[97]. Senzația în general, și vederea în special, este un suflu neobișnuit de cald. De aceea se spune că se vede, prin aer și apă, din cauză că eterul cald este

combătut de cel rece; căci dacă suflul din ochi ar fi fost rece, s-ar fi risipit, întâlnindu-se cu aerul, care îi e asemănător. Aşa cum e, există pasaje în care Pitagora numeşte ochii porţile soarelui. Părerile lui sunt aceleaşi cu privire la auz şi la celelalte simţuri[98].

[30] Pitagora spune că sufletul omului se împarte în trei: raţiunea, mintea şi pasiunea[99]. Raţiunea şi pasiunea o au şi celelalte animale, dar mintea numai omul. Sediul[100] sufletului se întinde de la inimă până la creier; partea care se află în inimă e pasiunea, în timp ce părţile care sălăşluiesc în creier sunt mintea şi raţiunea. Simţurile sunt stropi ale acestora. Mintalul[101] e nemuritor, toate celelalte sunt muritoare. Sufletul se hrăneşte din sânge, facultăţile[102] sufletului sunt sufluri, căci, ca şi sufletul, sunt nevăzute întocmai ca şi eterul nevăzut. **[31]** Vinele, arterele şi nervii constituie legăturile sufletului. Dar când sufletul are vigoare şi stă în repaus, concentrat în el însuşi, atunci vorbele şi actele devin legăturile lui[103]. Expulzat pe pământ, el rătăceşte prin aer, asemenea trupului. Hermes este paznicul sufletelor şi de aceea e numit „însoţitorul", „portarul" şi „subpământeanul"[104] căci el călăuzeşte sufletele, ieşite din corpuri, atât pe uscat cât şi pe mare; pe cele pure le duce în regiunea cea mai de sus, iar celor impure nu li se îngăduie să se apropie nici de cele pure, nici să se apropie între ele, ci sunt legate de către Erinii[105] cu lanţuri indestructibile. **[32]** Tot aerul e plin cu suflete[106], numite genii sau eroi[107], care trimit oamenilor visurile şi semnele de boală şi de sănătate, şi nu numai oamenilor, ci şi oilor şi tuturor vitelor; la ei se referă purificările şi riturile expiatorii, toată divinaţia şi prevestirile din sunete şi cele asemănătoare[108]. Cel mai de seamă lucru în viaţa umană este arta de a îndrepta sufletul spre bine sau spre rău. Fericiţi sunt oamenii când posedă un suflet bun, dar acesta nu stă niciodată în repaus, ... nu păstrează mereu acelaşi curs[109].

[33] Ceea ce e drept are puterea unui jurământ, de aceea Zeus este numit Zeus al jurămintelor[110]. Virtutea este armonie, tot aşa-i cu sănătatea, cu orice bun şi cu Zeul însuşi. Aceasta explică pentru ce

pitagoricienii spun că toate lucrurile sunt construite după legile armoniei. Prietenia este o egalitate armonioasă. Nu trebuie să adorăm deopotrivă pe zei și pe eroi; pe zei să-i adorăm – totdeauna într-o tăcere respectoasă, în haine albe și după purificare, iar pe eroi numai de la miezul zilei înainte. Puritatea se obține prin purificări, băi și lustrațiuni, prin abluțiuni după contactul cu morții, după împreunarea sexuală și după orice mânjire și nemâncând carnea animalelor moarte, nici roșioarele, mrenele de mare și nici ouă și animale ieșite din ouă; nici bob, precum și practicând alte abstinențe prescrise de aceia care execută riturile mistice în temple[111]. **[34]** După spusele lui Aristotel din lucrarea sa *Despre pitagoricieni*[112], Pitagora sfătuia să nu se mănânce bob, fie din cauza asemănării cu organele genitale, fie din cauză că seamănă cu porțile lui Hades..., întrucât numai tulpina bobului nu are noduri, fie că este vătămător sau are forma universului sau că e propriu oligarhiei, deoarece oligarhii îl folosesc la alegerea prin tragere la sorți[113]. Nu îngăduia discipolilor lui să ridice bucățile care au căzut jos, ca să-i obișnuiască să nu mănânce cu lăcomie sau fiindcă firimiturile sunt destinate morților[114]; ele nu trebuie ridicate și fiindcă aparțin eroilor, cum spune Aristofan în *Eroii* săi[115].

Nu gustați din ceea ce a căzut sub masă !

Un alt precept de-al lui Pitagora era să nu se mănânce cocoși albi, căci ei sunt consacrați lunii și sunt rugători, ceea ce făcea parte din lucrurile bune; ei sunt consacrați lunii, din pricină că vestesc orele[116], **[35]** albul aparține naturii binelui, iar negrul celei a răului[117]. Să nu ne atingem de pești consacrați zeilor, fiindcă nu-i drept să se atribuie zeilor și oamenilor aceleași lucruri, după cum nici celor liberi și sclavilor. Nici să nu se rupă pâinea, căci odinioară prietenii obișnuiau să se strângă la o pâine, cum fac barbarii azi, și nu trebuie să împărțim ceea ce-i ține uniți. Unii explică aceasta ca o referire la judecarea morților din Hades[118]; alții fiindcă pâinea face pe oameni fricoși în luptă și alții fiindcă universul începe cu locul[119].

Pitagora susţinea că cea mai frumoasă figură dintre solide este sfera, iar dintre suprafeţe cercul[120]. Bătrâneţea poate fi asemuită cu orice lucru care e în descreştere, pe când tinereţea e identică cu creşterea.

Sănătatea înseamnă păstrarea formei corpului; boala, distrugerea ei. Sarea, spunea el, trebuie adusă pe masă ca să ne reamintească ceea ce-i drept; pentru că sarea păstrează orice primeşte şi ia naştere din lucrurile cele mai curate: soarele şi marea[121].

[**36**] Acestea sunt lucrurile pe care Alexandros spune că le-a găsit în *Comentariile pitagoriciene*. Şi ceea ce urmează după acestea este de la Aristotel[122].

XX Timon însă n-a lăsat nerelevată gravitatea lui Pitagora, deşi îl muşcă pe acesta în lucrarea lui *Silloi*, spunând următoarele:

> Spre vrăjitoreşti năluciri înclinat-a Pitagora,
> Semenii săi vânându-i, vorbind tot grave cuvinte[123].

Xenofanes confirmă părerea despre el, c-ar fi fost om felurit în diferite momente, în elegia care începe astfel:

> Altul mi-i gândul acum şi alta e calea ce-o-nfăţiş.

Iată ce mai spune despre el:

> Căci văzând un căţel bătut amar cu toiagul
> Milă având de el, astfel grăi spre stăpân:
> Stai şi nu-l bate ! Sufletul unui prieten e'ntrânsul
> Ce-l recunoscui strigătu-i auzind[124].

Iată deci ce spune Xenofanes. [**37**] Dar şi Cratinos[125] l-a batjocorit, atât în *Femeea pitagoriciană*, cât şi în *Tarentinii*, în care spune acestea:

> Năravul lor, când prind vreun om mai simplu,
> Ce vine pe la cursuri, punând la probă toate
> Mulţime de-argumente, 'l zăpăcesc, 'l încurcă
> Cu antiteze şi concluzii, asemănări,
> Sofisme, cantităţi, ce capul îi împuie.

La fel și Mensimachos, în *Alcmaion*[126]:

Jertfă aduc lui Loxias[127] după ritul pitagoric
Nepunând în gură nimic din ce are un suflet.

[38] Și Aristofan, în *Pitagoristul*[128]:

A. Zică că începând în Hades privindu-i pe toți cei din beznă
A văzut felul de viață al fiecăruia. Diferă mult
Cel al pitagoricienilor de cel al celorlalți morți.
Pluto[129] ospățul și-mparte, zăbavnic plătind pietatea;
B. – Oare ce tagmă de zeu e ș-acela de șade la masă
Țanțoș cu toți soioșii, și se complace în a fi laolaltă cu ei.

Și în aceeași comedie, mai departe:

Hrană li-i numai leguma; cu apă goluță-și sting setea.
Nimeni, păduchii și gioarsa, manta poreclită, și slinul,
Nimeni nu poate să-ndure, din toată mulțimea de umbre.

XXI [39] Pitagora își găsi sfârșitul în felul următor: Pe când stătea, într-o zi, cu apropiații lui în casa lui Milon[130], s-a întâmplat ca locuința să-i fie incendiată, din gelozie, de către unul dintre aceia care nu fuseseră socotiți vrednici să fie primiți în tagma lui, deși unii spun c-a fost fapta locuitorilor din Crotona, grijulii să se apere împotriva instalării unei tiranii a lui Pitagora. Acesta fu prins pe când încerca să scape, a alergat până la un câmp cu bob, unde s-a oprit, spunând că vrea mai bine să fie prins decât să calce pe bob și a fost omorât de urmăritori, [preferând mai repede să moară decât să-și dezvăluie doctrina][131].

Tot așa au fost omorâți cei mai mulți dintre discipoli, în număr cam de patruzeci; numai puțini au scăpat, printre care și Archippos din Tarent și Lysis, cel deja menționat[132].

[40] Dicaiarchos[133], totuși, spune că Pitagora a murit refugiat în templul Muzelor de la Metapont[134], după patruzeci de zile de nemâncare. Heracleides[135], în cartea sa *Rezumat al vieților lui*

Satyros, relatează că, după ce l-a îngropat pe Ferekyde[136] la Delos, s-a reîntors în Italia. Acolo, găsindu-l pe Cylon din Crotona[137] cum da un ospăţ luxos, dezgustat de viaţă, s-a retras la Metapont, ca să-şi sfârşească zilele prin nemâncare. Pe de altă parte, Hermip povesteşte că, în timpul războiului dintre agrigentini şi siracuzani, Pitagora cu discipolii săi au luptat în primele rânduri ale armatei agrigentinilor şi, linia lor fiind dată peste cap, Pitagora a fost omorât de siracuzani, pe când se ferea de a trece câmpul cu bob, iar ceilalţi, aproape treizeci şi cinci, au fost arşi pe rug în Tarent pentru încercarea de a institui un guvernământ în opoziţie cu acela care era la putere[138].

[41] Hermip dă şi o altă anecdotă. Pitagora, sosind în Italia, şi-a făcut o locuinţă subterană şi a rugat-o pe mama sa să scrie pe o tăbliţă tot ce se întâmplă, notând şi timpul, şi să i-o trimită jos până ce va ieşi de sub pământ. Ea făcu întocmai. După câtva timp, Pitagora veni sus uscat şi arătând ca un schelet, pe urmă se duse la adunare şi declară că a sosit din Hades, şi le citi tot ce se întâmplase. Cetăţenii au fost aşa de mişcaţi că plângeau şi se văitau şi socoteau că Pitagora are ceva de esenţă divină în el, mergând până-ntr-acolo încât îi încredinţau până şi soţiile lor, în speranţa că vor învăţa ceva din doctrinele lui; aşa s-a făcut c-acestea au fost numite femei pitagoriciene. Acestea ni le spune Hermip[139].

XXII [42] Pitagora avea ca soţie pe numita Theano, fiica lui Brontinos din Crotona[140], deşi unii o numesc soţia lui Brontinos şi discipola lui Pitagora. Avea şi o fiică, Damo, după informaţiile din scrisoarea lui Lysis către Hippasos[141], cu privire la Pitagora, în care spune următoarele: „Mulţi îmi spun că vorbeşti în public, lucru socotit nedemn de Pitagora, căci e lucru sigur că atunci când i-a încredinţat fiicei lui, Damo, păstrarea comentariilor sale, i-a pus în vedere să nu le dea nimănui, din afara casei. Şi, cu toate că ea ar fi putut să vândă scrierile lui pentru o mare sumă de bani, n-a făcut-o, ci a socotit sărăcia şi dorinţa tatălui ei mai preţioasă decât aurul, deşi era femeie"[142].

[43] Au avut și un fiu, Telauges[143], care a urmat doctrina tatălui său, iar, după unii, a fost profesorul lui Empedocle[144]. Hippobotos pune în gura lui Empedocle versul următor:

Telauges, cel născut din Pitagora și din Theano[145].

După câte știm, Telauges n-a scris nimic, dar mama lui, Theano, a scris câteva lucruri. Mai departe se povestește că, fiind întrebată după cât timp se purifică o femeie care s-a unit cu un bărbat, răspunse: „Cu propriul ei soț, imediat, cu altul, niciodată". Sfătuia pe o femeie care intra la soțul ei să-și lase rușinea o dată cu hainele, iar la plecare s-o reia împreună cu hainele. Întrebată: „Ce să reia ?" răspunse: „Ceea ce face să mă numesc femeie"[146].

XXIII **[44]** După spusele lui Heracleides, fiul lui Sarapion[147], Pitagora avea optzeci de ani când a murit, ceea ce se potrivește cu propria sa descriere a vieții omului, deși foarte mulți autori spun că avea nouăzeci. Am scris și eu versurile acestea glumețe despre el:

Pilda-ți urmând, nu gustarăm nimic din cele cu suflet.
Cine, Pitagora, a atins astfel de lucruri cândva ?
Fiartă ori friptă, când este temeinic și dată la sare,
Orice mâncare ai lua, suflet că n-are-i vădit.

Alta:

Astfel era de-nțelept, se zice, Pitagora însuși
Carnea nicicând n-a atins, nelegiuită-o numea;
Altora îns-o iertase. Halal de-înțeleptul ce spune[148]:
„Fugi de păcat", îndemnând alții să-și deie în petec.

[45] Și alta:

Mintea de vrei a-i cunoaște acestui Pitagora, cată
Drept în mijloc, privind scutul lui Euphorbos.
„Om eram mai 'nainte"; pe când nu era – spune acesta –
Că era, susținând: nimeni nu era când era[149].

Și alta despre felul cum a murit:

Oare de ce, Pitagora, atâta venerat-ai, vai bobul ?
Moartea aşa l-a răpus printre discipolii dragi.
Lanul de bob îi apare în faţă-i, pe loc stă, nu-l calcă,
De-agrigenţi fu ucis chiar la răscruce de drum[150].

XXIV Era în floarea vârstei în timpul olimpiadei a şaizecea[151], iar şcoala lui a durat până la a noua sau a zecea generaţie. **[46]** Cei din urmă pitagoricieni, pe care i-a văzut Aristoxenos în vremea lui, au fost Xenophilos din Calcidica tracă, Phanton din Phlius, Echecrates, Diocles şi Polymnastos, toţi din Phlius, elevii lui Philolaos şi ai lui Eurytos, ambii din Tarent[152].

XXV Au existat patru bărbaţi cu numele de Pythagoras, care au trăit cam în acelaşi timp şi nu la mare distanţă unul de altul: unul din Crotona, om cu înclinări de tiran; altul din Phlius, maestru de atletism sau, după alţii, antrenor; al treilea din Zakynthos; al patrulea, filozoful nostru căruia se zice că îi aparţin tainele în filozofie (şi le-a predat şi altora) şi de la care a emanat vorba: „Maestrul a spus" şi a devenit proverb[153]. **[47]** Alţii spun c-a mai existat un alt Pythagoras, un sculptor din Rhegion, care se crede c-a fost cel dintâi care a găsit ritmul şi simetria; altul, un sculptor din Samos; altul, un orator prost; altul, un medic care a scris despre hernie şi care a compilat şi unele lucruri despre Homer; şi încă unul care, după cum relatează Dionysios, a scris o istorie a dorienilor. Eratostene spune, după cele ce aflăm de la Favorinus, din cartea a opta a lucrării sale *Istorii felurite*, că acesta a fost cel dintâi care a boxat ştiinţific, în timpul celei de-a patruzeci şi opta olimpiade, purtând părul lung şi o haină de purpură, şi că, fiind exclus cu bătaie de joc de la întrecerea tinerilor, s-a dus imediat la aceea a bărbaţilor şi a câştigat acolo[154]; **[48]** lucrul este spus şi în epigrama lui Theaitetos[155].

Dacă, străine, cunoşti pe-un anume Pitagora, – plete
Lungi pe umeri având, pumnu-i în Samos vestit,
Află că eu sunt acela. Iar pe-eleeni iscodindu-i,
Faptele-mi, spune-vei sigur, toate-s scornire de basm[156].

Favorinus spune că filozoful nostru folosea definițiile în matematică și că întrebuințarea lor a fost răspândită de Socrate și de discipolii lui și, după aceea, de Aristotel și de stoici[157].

Mai departe ni se spune că el, cel dintâi, a numit cerul univers și pământul o sferă, deși Theofrast pretinde că aceasta a făcut-o Parmenide, iar Zenon că a făcut-o Hesiod[158]. **[49]** Se spune că Cylon a fost un rival al lui Pitagora, după cum Antilochos a fost al lui Socrate[159].

Pythagoras atletul[160] a fost și subiectul unei alte epigrame. Iat-o:

> Vrând să boxeze cu tineri, veni la Olympia, fraged,
> Nume Pythagoras luând fiul lui Crates din Samos.

XXVI Filozoful a scris și scrisoarea următoare:

Pitagora către Anaximene,

„Chiar și tu, o, cel mai bun dintre oameni, dacă nu l-ai fi întrecut pe Pitagora prin noblețe și faimă, te-ai fi ridicat și ai fi plecat din Milet. Dar așa, te-a reținut gloria strămoșească, cum m-ar fi reținut și pe mine, dacă aș fi fost asemenea cu Anaximene. Dar dacă voi, oamenii cei mai buni, vă părăsiți cetățile, buna lor rânduială va pieri și primejdia din partea mezilor va crește. **[50]** Nu-i totdeauna bine să scrutezi cerul, ci-i mai nimerit să te îngrijești de patria ta. Nici eu nu mă ocup numai de teoriile mele, ci și de războaiele pe care le poartă italioții unii împotriva celorlalți"[161].

După ce am terminat prezentarea lui Pitagora, trebuie să vorbim acum de pitagoricienii mai însemnați; după ei vor veni filozofii numiți de unii „sporadici"[162] și pe urmă vom adăuga succesiunea tuturor acelora vrednici de a fi luați în seamă, până la Epicur, în felul în care am făgăduit. Am vorbit deja de Theano și Telauges; acum ne rămâne să vorbim mai întâi de Empedocle, căci unii spun c-a fost discipolul lui Pitagora.

NOTE

[1] Cu Pitagora începe şcoala filozofică din Italia, după Sotion, şi continuă, după listele cele mai complet păstrate, cu Xenofanes, Parmenide, Zenon din Elea, Leucip, Democrit, Protagora, Metrodoros din Chios, Diogenes din Apollonia, Anaxarh, Pyrrhon, Nausiphanes, Epicur, rămânând afară din seria celor două şcoli: ionica şi italica, Heraclit şi Empedocle, care sunt socotiţi ca izolaţi şi, ca atare, neaparţinând nici uneia dintre cele două direcţii. La Diogenes Laertios, cartea a VIII-a conţine pe Pitagora, Empedocle, Epicharmos, Archytas, Hippasos, Philolaos, Eudoxos, deci marea masă a pitagoricienilor; cartea a IX-a cuprinde pe Heraclit, Xenofanes, Parmenide, Melissos, Zenon, Leucip, Democrit, Protagora, Diogenes din Apollonia, Anaxarh, Pyrrhon deci, pe eleaţi, atomişti şi sceptici, iar cartea a X-a e în întregime consacrată lui Epicur.

Pentru Pitagora mai avem două *Vieţi* importante care ni s-au păstrat: 1) *Vita Pythagorae* de Porphyrios (ed. Nauck[2]); 2) *Vita Pythagorica* de Iamblichos (ed. Teubner), ambele provenind din şcoala neoplatonică. În schimb ni s-a pierdut *Viaţa lui Pitagora* de Aristoxenos (vezi Diogenes Laertios, I, 118) şi *Viaţa lui Pitagora* în cel puţin două cărţi de Hermip (făcând parte desigur din izvoarele lui Diogenes Laertios, VIII, 10) în fine: 3) *Viaţa lui Pitagora* de Diogenes Laertios, care a fost publicată de A. Delatte şi părţi din ea de Diels-Kranz, în *Die Fragmente der Vorsokratiker*[5-9], vol. I. Tot aici se găsesc şi fragmente din Aristoxenos (vezi p. 467-478).

[2] Aristoxenos îi atribuie lui Pitagora o origine etruscă. Această informaţie este totuşi reţinut, chiar dacă Pitagora era complet grecizat. Centrul insulelor etrusce (tyrheniene) îl constituia insula Lemnos, unde s-a descoperit o celebră inscripţie, probabil, în limba etruscă. Tot aşa i se atribuia lui Thales o origine feniciană dar mai verosimilă este originea cariană (după numele tatălui, Examyas). Ceea ce nu împiedică faptul că Thales era complet grecizat.

[3] Deci genealogia lui Pitagora, după aceşti autori, ar fi: Cleonymos din Phlius → Euthyphron → Hippasos (nimic comun cu Hippasos pitagoricianul, a cărui viaţă se găseşte la Diogenes Laertios, VIII, 84) → Marmacos (stabilit la Samos) → Pitagora.

[4] Probabil *Ferekyde din Syros*. Nu ne e cunoscut că Ferekyde acesta să fi locuit la Lesbos. Zoilos, unchiul lui Pitagora, nu ne e cunoscut din altă parte.

[5] *Eunomos*, fratele lui Pitagora, este citat şi într-un *Scholion* la Platon. *Tyrrhenos*, al doilea frate, e citat şi de *Lexiconul Suda*, la *Pythagoras*. Tyrrhenos înseamnă pe greceşte „Etruscul".

[6] *Zamolxis* (transmis şi sub forma *Zalmoxis*), zeu chthonian al geţilor şi tracilor. După Herodot, ar fi fost un sclav, elev al lui Pitagora, care a fost mai târziu zeificat de conaţionalii lui. Ca izvoare principale, vezi Herodot, IV, 94-96; Platon, *Charmides*, p. 156 *d* şi 158 *b*, Strabon; Diodor din Sicilia, Iamblichos etc.

[7] Vezi nota anterioară; vezi I. I. Russu, *Religia geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase*, Cluj, 1947, p. 84 şi urm.; W. Thomaschek, *Die alten Thraker*, vol.

II, partea 1, Viena, 1893, p. 62-67; G. I. Kazarov, *Zamolxis*, în „Klio", an XII (1912), p. 355-364; G. Seure, *Les images de Zeus Keraunos Zebelsurdos, Gebeleizis Zamolxis*, în „Revue des études grecques", an XXVII (1913), p. 258-260 și Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Gengis-Han*. București, 1980.

[8] *Hermodamas din Samos*, din neamul lui Creophilos, profesorul lui Pitagora; se mai întâlnește la Iamblichos, *Vita Pythagorae*, 11, și la Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 1, 2, 15. Probabil toți copiază același izvor, pe Aristoxenos.

[9] Istoria relațiilor dintre Amasis, faraonul Egiptului, și Policrate, tiranul din Samos, se găsește la Herodot, III, 39 și urm.

[10] Dacă a stat mai multă vreme în Egipt (cel puțin câteva luni) și a avut contact cu preoții, nu este exclus ca Pitagora, ca un grec inteligent și iscoditor ce era, să fi învățat să vorbească puțin egipteana, dar nu și să citească texte hieroglifice.

[11] *Antiphon din Atena*, sofistul sau oratorul ? Afară de cazul când ambii sunt aceeași persoană (secolul al V-lea î.Chr.).

[12] Călătorii ale înțelepților greci la chaldeeni și la magi sunt cu complezență povestite de autorii greci, mai ales din secolul al III-lea î. Chr. încoace.

[13] Ceva specific care să arate influența concepției despre zei a egiptenilor asupra lui Pitagora nu se găsește în tot ce se relatează despre doctrina sa. Credința în transmigrația sufletelor, pe care Herodot (II, 123) o atribuie eronat egiptenilor, se bazează pe o confuzie. Egiptenii credeau că sufletul mortului poate anima în mod temporar mumia sa sau statui cu asemănarea mortului, dar aceasta nu este metempsihoză.

[14] Este sensul cuvântului grec *aristokratia*.

[15] Probabil *Heracleides din Pont* îl punea într-unul din dialogurile sale să vorbească pe Pitagora și să-și povestească încarnațiile anterioare. Această povestire a fost luată drept informație autentică.

[16] *Aithalides*, fiul lui Hermes și al Eupolemeei, era crainicul argonauților (vezi Apollonios din Rhodos, I, 54 și III, 1171; *Orph. Argonautica*, 134; cf. și Porphyrios, *V. P.*, 45. *Euphorbos*, fiul lui Panthoos troianul, îl rănește pe Patrocle (*Iliada*, XVI, 806, trad. G. Murnu, București, E.S.P.L.A., 1959, p. 325. v. 776 și urm.) și este ucis de Menelau (*Iliada*, XVII, 59, ed. cit., p. 329, v. 58-59) Despre scutul lui consacrat de Menelau în templul Herei la Mycene, vezi Pausanias II, 17, 3, care diferă de versiunea lui Diogenes Laertios. Dar prima versiune se găsește și la Porphyrios, *V. P.*, 27, și la Iamblichos, *V. P.*, 14. Euphorbos este citat și la alți autori: Diodor din Sicilia, Philostratos, Aulus Gellius (după Dicaiarchos) etc. Euphorbos frigianul este citat și în niște *Iambi* ai lui Callimah (vezi Diogenes Laertios, I, 25), unde *Euphorbos* = Pythagora, întrucât acesta e o încarnație a lui Euphorbos. Callimah îi atribuie unele descoperiri în domeniul geometriei (vezi textul lui Callimah la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 73.

[17] Transmigrarea sufletelor este una dintre doctrinele cele mai sigur atribuite lui Pitagora. Xenofanes, care e contemporan cu Pitagora (secolul al VI-lea î. Chr.), batjocorește această doctrină pitagoriciană (vezi Xenofanes, fragm. 7, Diels-Kranz[5-9]).

[18] *Hermotimos*, vechi înțelept, puțin probabil să fie identic cu Hermotimos din Clazomene, de la care s-ar fi inspirat Anaxagora în teoria sa despre „rațiunea cosmică" (vezi Aristotel, *Metaph.*, A. 3, p. 984 b, 15 sqq.).

[19] După acest text, scutul lui Euphorbos ar fi fost atârnat, ca ofrandă, în templul lui Apollo dintr-o localitate de lângă Milet. În n. 16 am văzut că alți autori afirmau că scutul ar fi fost atârnat în templul zeiței Hera din Mycene.

[20] *Pyrrhos*, pescarul din Delos, încarnația anterioară a lui Pitagora, este citat și la Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 45. Deci încarnațiile lui Pitagora ar fi:

Aithalides (fiul lui Hermes),
Euphorbos (erou din războiul troian),
Hermotimos (un străvechi înțelept),
Pyrrhos (pescar din Delos),
Pitagora din Samos, filozoful.

[21] Această versiune că Pitagora n-ar fi scris nimic este foarte verosimilă.

[22] Heraclit, fragm. 129, Diels-Kranz[5-9], este așezat de editori printre fragmentele dubioase. John Burnet însă îl consideră ca autentic. Și noi am fi înclinați să-l considerăm ca autentic din cauza cuvântului *historie*, cu sensul de „cercetare a fenomenelor naturale", care se găsește în acest fragment.

[23] Vezi nota precedentă.

[24] Acest fragment de la începutul cărții lui Pitagora este, desigur, un fals. El are o oarecare asemănare cu începutul cărții lui Heraclit, unde este propovăduit *lógos*-ul „legea devenirii cosmice", pe un ton emfatic și apodictic. Textul pseudopitagorician dat la Diogenes Laertios îmbracă același ton și se încheie cu cuvântul *lógos*, pe care l-am tradus cu „tratat" și este un decalc lipsit de profunzimea gândirii exprimate de Heraclit. Invocația aerului pe care îl respiră și a apei pe care o bea este de prost gust și lipsită de orice semnificație filozofică.

[25] *Lysis din Tarent* ar fi fost, împreună cu Archippos, tot din Tarent, singurii supraviețuitori atunci când conjurații, conduși de Cylon, au dat foc casei lui Milon din Crotona unde erau întruniți pitagoricienii, care au pierit în flăcări (Iamblichos, *V. P.*, cap. 35, cu versiunile lui Aristoxenos, Nicomah și Apollonios; vezi și lista pitagoricienilor, *ibid.*, cap. 35, 267; și versiunile despre revolta lui Cylon împotriva pitagoricienilor, la Porphyrios, *Vita Pythagorae*, §. 54 și urm.).

[26] *Epaminonda din Theba*, mare om de stat și general, născut pe la 420 î. Chr. și mort în 362 î. Chr. în bătălia de la Mantinea, pe care o câștigă. A fost un general de seamă dar om politic fără orizont larg. El a fost discipolul lui Lysis, după cum spune textul de față.

[27] Este vorba de *Heracleides Lembos*, fiul lui Sarapion, epitomatorul lui Sotion și al lui Satyros.

[28] *Hippasos din Metapont* (după alții din Crotona), pitagorician din vechea generație. El ar fi divulgat doctrina secretă a pitagoricienilor, fapt pentru care ar fi fost pedepsit de zei (vezi textele relative la Hippasos în Diels-Kranz, *Vors*[5-9], I, p. 107-110).

[29] *Aston din Crotona*, scriitor pitagorician; nu e cunoscut din altă parte.

[30] Nici *Themistocleia din Delfi* nu ne e cunoscută din altă parte.

[31] *Ion din Chios* este un literat cu bogată activitate de scriitor. A scris tragedii, elegii, opere filozofice și o lucrare istorică despre Chios (vezi fragmentele filozofice la Diels-Kranz, *Vors*[5-9], I, p. 377-381; jumătatea a doua a secolului al V-lea î. Chr.).

[32] *Orfeu*, poet legendar și fondator de religie. Ar fi luat parte la expediția argonauților, ceea ce l-ar așeza în secolul al XIII-lea î. Chr. Dar influența religiei orfice, fondată de el, începe cu secolul al VII-lea. Deci legenda cu participarea la expediția argonauților pare a fi o proiecție tardivă a persoanei lui, dacă a existat, într-un trecut îndepărtat (cf. N. A. Kun, *Legendele și miturile Greciei antice*, București, 1960, p. 256-261). Mai departe, până în secolul al V-lea, nu se știe nimic despre originea tracă a lui Orfeu. În Promenada (*lésche*) cnidienilor de la Delfi, pictată de Polygnot (secolul al V-lea î. Chr.), Orfeu era reprezentat în costum grecesc, pe când costumul trac este o caracteristică a lui Orfeu în arta plastică ulterioară. Deci orfismul filozofic și religios cu pronunțat conținut mistic trebuie datat din secolul al VII-lea î. Chr.

[33] *Sosicrates din Rhodos*, autorul unei „Succesiuni a filozofilor".

[34] *Leon*, tiran în Phlius sau Sicyon (Diogenes Laertios, *Proem.*, 12; vezi și Cicero, *Tuscul. Disp.*, V, 3).

[35] Se spune că Pitagora ar fi întrebuințat primul și ar fi adoptat denumirea de *philósophos* „prieten al înțelepciunii", nu cel de *sophós*, „înțelept", care ar fi prea pretențios. Heraclit întrebuințează termenul ca adjectiv propriu-zis: *philósophoi ándres* (fragm. 35, Diels-Kranz[5]).

[36] *Theatés* este „spectatorul", termen care are aceeași rădăcină cu cuvântul *théoria* „contemplația" în general și „contemplația adevărului științific" în particular. Știm ce rol joacă *theoria* în concepțiile filozofice și științifice ale grecilor.

[37] *Katholikós* „în mod general", „rezumativ".

[38] *Timaios din Tauromenion* – istoric al Siciliei (pe la 346-250 î. Chr.). Polybios îl critică cu asprime.

[39] Hermip a scris *Bioi* din care face parte lucrarea *Despre Pitagora*, în cel puțin două cărți, citată aici.

[40] Este vorba de ținutul hyperboreenilor, la extremul nord al lumii locuite

[41] *Nessos* este numele unui centaur de lângă râul Euenos în Etolia. Centaurul Nessos a fost ucis de Heracle (vezi N. A. Kun, *Legendele și miturile Greciei antice*. București, Edit. științifică, 1960, p. 207).

[42] *Timaios*, vezi mai sus, n. 38. Istoria sa, *Sikeliká*, avea 38 de cărți (rulouri).

[43] *Kore* „fată" e numele Persefonei (lat. *Proserpina*), fiica zeiței Demeter și soția lui Hades, răpită de acesta. *Nýmphe* este „zână" și în același timp înseamnă „mireasă", „soție", *Méter* e „mamă", zeița Demeter, sau Magna Mater, Cybele din Frigia.

[44] *Moiris*, descoperitorul elementelor geometrice; se găsește numai aici.

[45] *Anticleides*, istoric al lui Alexandru; mai este citat de Plutarh, Strabon, Athenaios etc.

[46] Aspectul aritmetic al geometriei; credem că este vorba de aspectul numeric al figurilor geometrice. Pitagoricienii socoteau că liniile şi figurile geometrice din care sunt constituite toate lucrurile sunt numere. De aici considerarea geometrică a numerelor. Există numere pătrate, dreptunghiulare, triunghiulare, poligonale, cubice etc. Această geometrie analitică răsturnată este lipsită de biunivocitate. Euclid, în *Elementele de geometrie*, nu admite decât numere linii, numere suprafeţe şi numere solide.

[47] *Monocord*, un instrument format dintr-o coardă unică, ce se poate întinde cu ajutorul unei greutăţi care poate varia. Cu acest instrument, numit *kanón* se stabilesc legile numerice ale armoniilor muzicale.

[48] *Apollodoros*, numit *ho logistikós*, „calculatorul", e citat de două ori la Diogenes Laertios, I, 25 şi VIII, 12.

[49] Teorema denumită a lui Pitagora. Pare a fi cunoscută în Orient, mai ales la babilonieni, unde se găsesc tablouri cu trei coloane de numere având raporturile indicate prin teorema lui Pitagora. Totuşi generalizarea şi demonstraţia ei sunt de esenţă pur greacă (vezi studiul nostru *Recherches de mathématiques sumérо-akkadiennes, égyptiennes et grecques*, III, în „Bulletin Mathématique", Bucureşti, nouv. sér., t. I (49), 4, 1957).

[50] Credinţa în metempsihoză, adică în transmigraţia sufletelor prin corpurile a diverse animale, atrage după sine oarecum interdicţia de a mânca animale (vezi Empedocle, fragm. 137, Diels-Kranz[5-9]).

[51] Una dintre cele 158 de constituţii ale statelor-cetate greceşti (Diogenes Laertios, V, 27), pierdute afară de una: *Constituţia Atenei*.

[52] Pitagora este o figură legată de zeul Apollo. Unii făceau din Pitagora fiul lui Apollo (Porphyrios, V. *P.*, 2); alţii îl identificau chiar cu Apollo (Iamblichos, V. *P.*, 27, 133).

[53] *Aristoxenos din Tarent*, filozof discipol al lui Aristotel; a fost şi muzician şi teoretician de seamă al muzicii. De la dânsul ne-au rămas excerpte din lucrarea sa *Harmonikά* (editate de Marquard, 1868) şi fragmente privitoare la *ritmică*. Aristoxenos a fost şi filozof materialist, istoric şi biograf plin de erudiţie şi de patimă.

[54] Identitatea celor doi Luceferi este cunoscută de mult în Orient, în Chaldeea şi Egipt, aşa că nu e de presupus că astronomii greci să fi aşteptat până la venirea lui Pitagora pentru a recunoaşte identitatea lor.

[55] Vezi *Parmenide*, căruia i se atribuie această descoperire, de către Favorinus, la Diogenes Laertios, IX, 23.

[56] *Leucania* (= Lucania), teritoriu din Italia de sud (Grecia Mare); *peucetienii* sunt un trib străvechi care locuia în Apulia (coasta de est a Italiei); *messapienii* tot un popor din Italia de sud (în jurul oraşului Brundisium), de la care ne-au rămas numeroase inscripţii într-o limbă rămasă necunoscută, cu toate eforturile savanţilor de a le descifra.

[57] *Philolaos din Crotona*, filozof pitagorician; a fost un contemporan, dar mai vechi decât Socrate (pe la 440 î. Chr.). El pare să fi scris cărţi din care ni s-au păstrat fragmente. Unii învăţaţi contestă autenticitatea acestor scrieri. Ultimii ani ai vieţii sale,

Philolaos i-a trăit la Theba din Beoția, unde l-au cunoscut Simmias și Cebes, interlocutorii lui Socrate în dialogul *Phaidon* al lui Platon.

[58] În școala lui Pitagora era în ființă interdicția de a revela celor neinițiați doctrina. Hippasos ar fi fost pedepsit de destin pentru divulgarea doctrinei secrete a maestrului (vezi mai sus, n. 28).

[59] *Zaleucos din Thurioi* și *Charondas din Catania sau Thurioi* – legislatori, care au dat legi pentru diverse cetăți grecești din sudul Italiei; discipoli ai lui Pitagora. Puțin mai departe în text „preceptele" traduc cuvântul grec *sýmbola*.

[60] Cuvântul grec *thákos* e tradus de Apelt cu „șezutul".

[61] Toate aceste „simboluri", precepte sau, mai bine-zis, interdicții (întrucât mai toate conțin opriri de a face ceva) sunt *tabu*-uri extrem de vechi, de un caracter arhaic ca și acelea de la sfârșitul operei lui Hesiod *Munci și zile* (trad. St. Bezdechi, București, Edit. științifică, 1957; vezi și M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii primitive*, București, Edit. științifică, 1957, p. 137 și urm.).

[62] Interpretările date aici ale acestor „precepte" ale lui Pitagora n-au nici o valoare, sunt arbitrare și caută să dea o interpretare rațională și spiritualistă a unor interdicții străvechi, care au cu totul altă semnificație, mult mai concretă. „A nu atâța focul cu cuțitul" înseamnă că focul, care e sacru, nu trebuie atins cu un instrument ce se întrebuințează la tăiat și dezmembrat animale și lucruri. Nu putem să le explicăm pe toate, dar ele n-au, desigur, caracterul simbolic pe care li-l atribuie lor scriitori tardivi. Spre exemplu, ultimului precept din seria aceasta, interdicția de a întoarce capul la frontieră când ieși din țara ta, se găsește în multe superstiții: spre exemplu, interdicția de a te întoarce înapoi după ce ai plecat o dată de acasă. Aici este ideea că prin întoarcerea capului ai vedea duhurile casei care ies în urma celui ce pleacă, iar vederea lor înseamnă moartea. Astfel zeița marină Ino Leucotheia, în *Odiseea* (V, 350, trad. G. Murnu, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 128 și 443), dă, lui Ulise, în timpul furtunii care îi distruge nava, o centură cu care să se salveze prin înot, și îi recomandă să-i arunce înapoi centura, după salvare, fără a întoarce însă capul, recomandare pe care Ulise o respectă cu strictețe.

[63] Interdicțiile de mâncare sunt numeroase în pitagorism și sunt raportate de mulți autori, dar nu sunt întotdeauna aceleași. Interdicția de a mânca bob revine foarte des și s-au dat foarte multe explicații destul de puțin verosimile. Și aici trebuie să fie un *tabu* străvechi. Apoi se interzice mâncarea inimii de la animale, probabil ca sediu al sufletului, așa cum în religia ebraică se interzice de a mânca animalul cu sângele nescurs din el, întrucât sângele este sediul sufletului, dacă nu însuși sufletul și gândirea, cum va mai afirma mult mai târziu Empedocle (fragment 105, Diels-Kranz[5]). Mitra de asemenea era interzisă la mâncare, desigur ca fiind recipientul în care este concepută și se dezvoltă ființa vie până la naștere. Apoi era interdicția categorică de a se hrăni cu animale, interdicție urmată cu toată strictețea de Plotin (în secolul al III-lea d. Chr.), deși Aristoxenos, după cum vom vedea puțin mai departe, era de altă părere cu privire la Pitagora.

[64] Peştii menţionaţi mai înainte se numesc pe greceşte *erithínos, melánouros* şi *trigla*. În general, denumirile de peşti sunt greu de identificat. Aceştia de aici sunt dintre cei care sunt mai cunoscuţi.

[65] Este îndoielnic ca în secolul al VI-lea î. Chr. coloniile greceşti înfloritoare din sudul Italiei să nu fi cunoscut inul.

[66] Unele dintre aceste comportamente se găsese între maximele atribuite celor şapte înţelepţi. Astfel ultima comportare se găseşte la Diogenes Laertios, III, 39, cu privire la Platon.

[67] Cuvântul grec *pedartán* este citit de Cobet. El este o formă eolică şi înseamnă „a îndrepta", „a face să-şi schimbe părerea".

[68] Aristoxenos răstoarnă aici toată tradiţia despre interdicţia de a mânca animale, desigur interdicţia făcută cu intenţia de a nu vătăma o vieţuitoare. După Aristoxenos deci Pitagora mânca orice fel de carne. Interdicţia de a tăia pentru mâncare boi de jug este foarte veche, anterioară lui Pitagora.

[69] Vezi mai sus n. 30, la Diogenes Laertios, VIII, 8.

[70] *Hieronymos din Rhodos*, mai întâi peripatetician, apoi adversar al lui Lycon, care este al patrulea şef al şcolii (jumătatea întâia a secolului al III-lea î. Chr.). A scris opere filozofice şi istorice, astăzi pierdute.

[71] „Coborârea în Hades" era titlul multor opere cu caracter mistic care descriau o vizită în Infern presupusă ca fiind făcută de cineva viu şi care se întoarce pe pământ şi povesteşte ceea ce a văzut acolo. O astfel de scriere era atribuită lui Pitagora (adică circula sub numele lui), o alta lui Orfeu, dacă cele două nu sunt una şi aceeaşi scriere. Din această scriere apocrifă îşi ia Hieronymos informaţiile pe care ni le relatează. Seria acestor vizite în Hades începe cu *Nekyia* din cântul al XI-lea al *Odiseei*. Pentru informaţii antice cu privire la *Coborârea în Hades*, a orficilor, vezi Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, p. 304-307.

[72] Critica împotriva lui Homer şi Hesiod, pentru că au atribuit fapte ruşinoase zeilor (furturi, adultere, înşelăciuni) este obişnuită la filozofi, începând cu Xenofanes din Colofon (fragm. 11, 12, Diels-Kranz[5]) şi continuând cu Heraclit din Efes (fragm. 42, 56, 57, Diels-Kranz[5]).

[73] *Aristippos din Cyrene*, autorul scrierii *Peri physiológon*, citată aici, pare a fi altul decât Aristip din Cyrene, fondatorul şcolei hedoniste şi elev al lui Socrate.

[74] Încercarea de a stabili etimologia numelui lui Pitagora este mai mult sau mai puţin reuşită. Aceeaşi etimologie o dă *Lexiconul Suda*. Vezi altă etimologie la Iambichos, *Vita Pythagorae*, 2, 7: A fost numit Pitagora fiindcă naşterea lui a fost prezisă lui Mnesarchos, tatăl lui, de către Apollo.

[75] Aici avem confesiunea păcatelor, care se întâlneşte în atâtea religii; în cartea morţilor din Egipt, în budism, în creştinism etc. Cel mai amplu studiu asupra problemei l-a făcut R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I, 1929 etc.

[76] Ideea este confuz şi contradictoriu exprimată. Probabil vrea să spună că fiinţa matură precedă naşterea unei noi fiinţe asemănătoare, şi de aceea i se cuvine

primei un respect deosebit. Comparația care urmează este forțată: așa cum în univers răsăritul precedă apusul, în viață, începutul sfârșitul, iar la ființa vie, nașterea moartea.

[77] Issac Casaubonus introduce negația *ou* bazându-se pe Diogenes Laertios, VIII, 20, și se pare că avea dreptate. Și Apelt acceptă această corectură. Deci, după această lucrare, Pitagora sfătuia să *nu* se admită orice fel de profeție.

[78] Interdicția de a mânca bob revine mereu în legătură cu învățăturile lui Pitagora. La noi nu se mănâncă bob, dar în Orient bobul este o legumă comestibilă foarte apreciată, cel puțin la fel cu mazărea și fasolea.

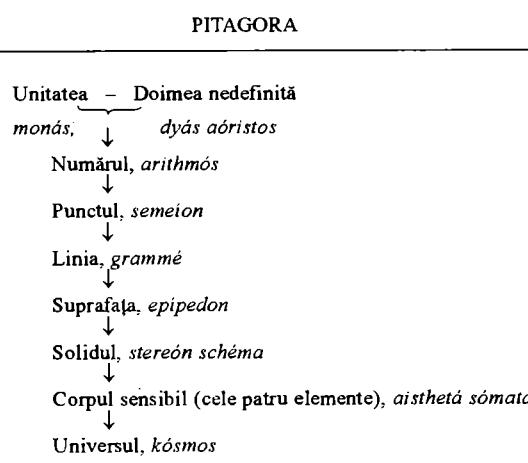
[79] Influența alimentației asupra viselor este îndeobște cunoscută din antichitate.

[80] *Alexandros Polyhistor*, autor al unei *Succesiuni a filozofilor*, era originar din Milet.

[81] Aici urmează o doxografie destul de amplă și de interesantă, a cărei singură deficiență este că nu reproduce părerile lui Pitagora (ceea ce nici nu putea face în lipsa unor opere autentice ale acestuia), ci părerile unor pitagoricieni de mai târziu. Și aici, probabil, elementele nu sunt toate din aceeași epocă. În general, credem că este vorba de opinii asemănătoare cu cele ale „așa-numiților pitagoricieni", de care vorbește Aristotel în operele ce ni s-au păstrat de la el. Aristotel a scris chiar despre pitagoricieni opere speciale, care s-au pierdut (vezi catalogul scrierilor lui la Diogenes Laertios, V, 25). Și Aristoxenos a scris *Despre Pitagora și discipolii lui* (Diogenes Laertios, I, 118). Deci izvorul lui Diogenes Laertios trebuie să fi fost apropiat de Aristotel sau Aristoxenos, dar el este un izvor doxografic, bazându-se pe tradiția lui Theofrast, întrucât problemele sunt tratate în ordinea obișnuită la doxografi: Despre principii, despre univers, despre meteori, despre pământ, despre suflet, despre corp. Dar doxografia lui Pitagora de la Diogenes Laertios (VIII, 25 și urm.) provine dintr-un Compendiu doxografic care a aranjat tratarea acestor materii pe autori, pe când în vechile doxografii autorii erau distribuiți pe materie. Izvorul dat aici la Diogenes Laertios (VIII, 24 fine) este Alexandros Polyhistor. Nu credem că Alexandros Polyhistor (sec. I î. Chr.) este un creator în acest domeniu și probabil că a copiat compendiul unui doxograf mai vechi ca el.

[82] Capitolul *Despre principii (Peri archón)* cuprinde la Diogenes Laertios cartea a VIII-a, § 25, și este foarte interesant. Originea lui, ca și a celor următoare, este dată de Alexandros Polyhistor ca fiind niște *Comentarii pitagoriciene*. „Unitate", grecește *monás*. Evităm traducerea cu „monadă" pentru a nu deștepta reminiscențe leibniziene la cititor. „Doimea nedefinită", grecește *aóristos dyás*, se întâlnește în doctrina nescrisă a lui Platon din ultima fază a platonismului, pe care o expune și o critică Aristotel în operele care ne-au rămas, mai ales în *Metafizică*. Dar cine știe ce e platonician și ce e pitagorician în doctrina lui Platon, care în ultima parte a vieții lui a înclinat puternic spre pitagorism ? Totuși, formularea aceasta pare platoniciană, iar această „doime nedefinită" este substitutul materiei din doctrina dialogurilor finale ale lui Platon (vezi în primul rând *Timaios*).

[83] Generația ființelor matematice în acest text e următoarea



Cu ultimele două se trece de la fiinţele matematice la lumea reală, concretă, sensibilă.

Unitatea introduce în doimea indefinită determinarea, care produce rând pe rând numerele (vezi în dialogul *Philebos* al lui Platon entităţile *péras* „limita" şi *ápeiron* „nelimitatul"). Din număr se naşte punctul (*stigmé*) care e definit la Proclus ca „unitatea având poziţie". Punctul produce linia, linia suprafaţa şi suprafaţa solidul, prin mişcarea lor; după cum spun alţi autori, linia (*grammé*) este „curgerea unui punct" (Proclus, *ib.*, p. 97, 6) şi la fel se pot forma celelalte figuri până la solidul matematic, din mişcarea celei precedente.

[84] Din figurile geometrice solide (adică cele cu trei dimensiuni) se formează corpurile sensibile prin adăugarea calităţilor fizice, sensibile, care lipsesc la solidul matematic. Astfel se produc cele patru elemente, zice textul la Diogenes Laertios, adică: focul, apa, pământul, aerul. Aceste patru elemente apar însă abia la Empedocle. Chiar Heraclit (prima jumătate a secolului al V-lea î. Chr.) nu pare a cunoaşte „aerul" ca element. El pare a cunoaşte celelalte trei elemente, iar substitutul aerului, care leagă pământul şi apa de jos cu focul de sus, este numit *prestér* „trombă arzătoare" în fragm. 31 (Diels-Kranz) sau „emanaţiile", umede şi uscate, luminoase şi obscure, de care vorbeşte doxografia de la Diogenes Laertios (IX, 9-10), probabil după Theofrast (printr-unul sau mai multe compendii doxografice intermediare. Deci se poate ca opinia despre elemente reprodusă de Diogenes Laertios aici să fie a pitagoricienilor, dar a celora ulteriori lui Empedocle. Mai departe se spune că cele patru elemente se pot transforma unele în altele. După Empedocle, cele patru elemente erau eterne şi neschimbătoare şi nu se puteau transforma unele în altele. Aristotel admite cele patru elemente ca Empedocle, însă la Aristotel elementele constituite din cele patru calităţi fundamentale: cald, rece, uscat, umed, asociate două câte două, se pot transforma unele în altele prin schimbarea unei calităţi în alta. Focul e cald şi uscat, aerul e cald şi umed,

apa e rece și umedă, pământul e rece și uscat. Dacă, în ultimul, răceala se transformă în cald, avem focul. Dacă în foc uscatul se transformă în umed, avem aerul și așa mai departe. La Platon, numai trei dintre elemente – focul, aerul și apa – se pot transforma unele în altele din cauza triunghiurilor care le constituie atomii lor, pe când pământul, care are un triunghi constitutiv aparte, nu se poate transforma în celelalte elemente, nici acestea nu se pot transforma în pământ. Doctrina pitagoriciană a transformării elementelor unele în altele, expusă aici de Diogenes Laertios, este deci posterioară lui Aristotel. Și la pitagoricieni existau deci unele elemente de tratare dialectică spontană a fenomenelor, dar ele se deosebeau de dialectica lui Heraclit.

[85] În mijlocul capitolului *Despre univers* e introdusă o scurtă expunere despre Pământ. Constatarea faptului că pământul sferic este o descoperire a lui Pitagora sau a vechilor pitagoricieni. De altă părere e Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoräer*, Haale (Saale), 1923, care se bazează pe un pasaj din *Phaidon* al lui Platon pentru a susține că rotunjimea Pământului era o descoperire recentă pe timpul lui Platon (prima jumătate a secolului al IV-lea î. Chr.).

[86] Dacă pitagoricienii vechi știau că Pământul e rotund, era firesc ca ei să pună și problema antipozilor.

[87] Cele patru calități primare ale elementelor la Aristotel și de la el încoace sunt: „cald", „rece", „uscat", „umed". Problema anotimpurilor, care urmează mai departe, aparține capitolului *Despre meteori* sau *Despre atmosferă*.

[88] Despre lună și soare, compendiul doxografic vorbește în capitolul *Despre univers*. Avem deci aici o mică perturbare a ordinii consacrate, care n-are nimic excepțional, căci ordinea de expunere a problemelor în doxografie nu reprezintă un canon invariabil.

[89] Abia după Anaxagora au știut grecii că Luna e luminată de Soare, Anaxagora fiind primul care a afirmat acest lucru. Și chaldeenii (după Berossos) credeau că Luna are lumina ei proprie. Deci dacă pitagoricienii credeau că Luna e luminată de Soare, atunci aceștia sunt pitagoricieni posteriori lui Anaxagora.

[90] Providența divină este o concepție caracteristică a stoicilor, ceea ce nu înseamnă că nu se putea avea această părere și înainte de ei. Astfel Platon pare a admite în mod net grija zeilor față de oameni (vezi dialogul *Phaidon*). La Aristotel, divinitatea este transcendentă lumii. Ea se află în afara sferei stelelor fixe și nu intervine direct în mersul lumii, ci o conduce pe aceasta prin năzuința pe care lucrurile inferioare o au către ea (vezi *Metafizica*, în cartea A).

[91] Destinul, *eimarméne*, este o concepție care ia o figură netă abia în stoicism. Dar aceasta nu înseamnă că n-au existat prefigurări anterioare ale ei. Ideea de determinare a vieții omenești și a vieții zeilor se găsește și la poeți începând cu Homer, acest destin purtând denumirile de *moira, aisa, týche*.

[92] „Raza de lumină", grecește *aktis*, care pătrunde până în adâncurile universului, are mare asemănare cu suflul-foc al stoicilor, care pătrunde în toate lucrurile și le cârmuiește dinăuntru. Aici ar putea fi o adaptare pitagoriciană a ideilor

stoicilor, în care *pneúma pýr* a fost înlocuit cu *aktis*. Tot astfel teoria celor două eteruri: unul cald, care e de natura focului, şi altul rece, umed şi dens, pe care îl numesc „aer", pare destul de arhaică, dar e amestecată şi construită şi prin analogie cu doctrine mai recente.

[93] *Sufletul* este o anumită stare a eterului-foc, care există în toate lucrurile, dar nu în toate acest eter-foc este şi suflet.

[94] Sufletul care este o frântură din eterul cald şi eterul rece, este nemuritor ca şi eterul din care provine, dar nu are nemurire individuală. După moarte el trebuie să se contopească în eterul universal. Cu aceste păreri despre eter şi despre suflet e interesant de comparat şi părerile marelui poet tragic Euripide (jumătatea a doua a secolului al V-lea î. Chr.). Paragrafele 28, 30 şi urm. ale lui Diogenes Laertios din cartea a VIII-a se ocupă de suflet (*Perí psychés*).

[95] Ceea ce urmează este o embriologie care intră în capitolul *Despre corp.* În pasajul marcat de nota noastră, se ridică împotriva concepţiei arhaice care afirma că există oameni născuţi din pământ. Atenienii aveau pretenţia că sunt autohtoni în Attica, adică născuţi din pământ. Aristocraţia tebană, urmaşă a lui Cadmos, pretindea că provine din dinţii balaurului lui Ares, ucis de Cadmos şi sădiţi în pământ. Vezi mai târziu, în religia mithriacă, cum zeul Mithras e „născut din stâncă".

[96] Embriologia care urmează, deşi rudimentară, este interesantă şi valoroasă, reprezentând prima încercare ştiinţifică în acest sens. Ea nu este proprie pitagoricienilor, ci adoptă idei care se găsesc la medicul Alcmaion din Crotona, Parmenide, Empedocle, Democrit şi alţii. Ideea că sperma se concretizează şi provine din creier se găseşte şi la alţi fiziologi, ca Alcmaion, la Aëtios, V, 3, 3 (= *Doxogr. Gr.*, p. 417) şi Censorinus 5, 2 sqq. (la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9] I, p. 213). Zilele şi lunile necesare pentru formarea fătului amintesc de doctrina despre numere a pitagoricienilor, care constituie toate lucrurile. „Proporţiile", greceşte *lógoi tes zoés* „care constituie viaţa", sau raţiunile seminale.

[97] „Intervale regulate", greceşte *tetagménoi kairoi.*

[98] Finele § 29 este ocupat de o teorie a senzaţiilor, mai ales a văzului. Pitagoricienii de aici susţin, ca şi Empedocle şi alţii, că eterul din ochi iese, pătrunde prin aer, care e eterul rece, şi merge întru recunoaşterea şi perceperea lucrurilor. După Democrit, sunt efigii sau, mai bine zis, simulacre (*eidola*) care, ca nişte pelicule, se degajează din lucruri şi vin şi intră în organele noastre de văz, producând senzaţia.

[99] Şi § 30 este consacrat psihologiei pitagoriciene. După ei, sufletul ar avea trei părţi, ca la Platon (vezi dialogurile *Phaidros* şi *Republica*). Dar pitagoricienii dau o formă inconsecventă teoriei părţilor sufletului prezentată aici, întrucât nu se vede prin ce se disting primele două părţi: *noús* („raţiunea", în traducerea din text) şi *phrénes* (tradus cu „mintea") care sunt acelaşi lucru. A treia parte se numeşte *thymós.* La Platon avem trei părţi ale sufletului, şi anume: raţiunea, pasiunea generoasă şi pofta senzuală.

[100] Sediul sufletului în vechime, la Homer spre exemplu, pare a fi regiunea inferioară a toracelui şi superioară a abdomenului, în jurul diafragmei (*phrénes*) luat în

sens concret de viscere). Mai târziu sufletul se plasează în inimă (*kárdia*). Alcmaion, medicul din Crotona, afirmă primul că sediul sufletului gânditor e în creier. Această părere este adoptată și de Platon, și de Hipocrate. Aristotel și stoicii revin la părerea că sediul sufletului este inima. Pitagoricienii din textul de față plasează sufletul din creier până în inimă. Textul grec zice *arché*, tradus la noi cu „sediu", deci „locul unde sufletul își are începutul sau obârșia". Deci vedem la pitagoricieni o intenție eclectică. Ei împacă cele două tabere adverse, afirmând că locul de origine al sufletului se întinde din creier până în inimă. Animalele ar avea și ele „rațiune", dar numai omul ar avea „minte". Nu se poate întrevedea ce diferență fac pitagoricienii între rațiune și minte.

„Stropi", grecește *stagónes*.

[101] Cuvântul grec *to phrónimon* e tradus cu „mintalul", ca să menținem derivația de la *phrén*, tradus cu „minte". Acest „mintal" ar fi singura parte nemuritoare a sufletului. Toți filozofii greci, vechi și recenți, când era vorba să atribuie nemurire unei părți a sufletului, apoi pe această parte o numesc *noús* (vezi Aristotel, *De anima*, III, 5, p. 430 a, 17 și urm., și *De generatione et corruptione*, II, 3, p. 736 b, 27 și urm.) Deci și aici, în textul lui Diogenes Laertios, se vede caracterul fluctuant și eclectic și, ca atare, tardiv al doxografiei pitagoriciene expuse în el.

[102] Cuvântul grec tradus cu „facultăți" e *lógoi*. Acestea sunt putințe concrete exercitate de sufluri.

[103] „Legăturile", grecește *desmá*.

[104] Cele trei epitete ale lui Hermes sunt: *pompaios*, *pylaios* și *chtónios*.

[105] *Erinniile* păzesc nu numai ordinea umană, ci și cea cosmică. Astfel, zice Heraclit: „Soarele nu-și va depăși măsura. Căci altminteri, Erinniile, slujnicele dreptății, îl vor prinde asupra faptului" (fragm. 94, Diels-Kranz[5-9]).

[106] Formula pare a data de la Thales.

[107] „Genii", traduce pe *daimones*. În timpurile vechi, *theós* și *daimon* erau cuvinte sinonime. Dar, deja la Homer, *daimon* câteodată pare a fi o divinitate nedeterminată mai de aproape. Totuși, același sens poate avea și *théos* la Homer. Cu timpul, diferența dintre cele două sensuri se accentuează, până când *daimon* ia sensul de „divinitate inferioară", iar în creștinism acela de „demon", de „divinitate răufăcătoare". Eroii, *héroes* sunt divinități provenite de multe ori din oameni de seamă morți, având o rază de acțiune limitată în jurul mormântului sau *heroon*-ului, templul eroului.

[108] „Purificări", grecește *katharmoi;* „rituri expiatorii", grecește *apotropiasmoi*; „prevestiri din sunete", grecește *kledónes*.

[109] Poate că propoziția are o lacună în mijlocul ei, cum indică Hicks.

[110] *Zeus horkios*. Cu § 33 pare că se trece la precepte care dau la urmă în interdicții și prescripții cu caracter ritual arhaic.

[111] Abstinențele sunt puse în legătură cu ritualurile de inițiere (*teletai*) în sanctuare.

[112] Lucrarea aceasta este citată în lista operelor lui Aristotel (vezi Diogenes Laertios, V, 25).

[113] Vedem deci un număr de alte presupuneri, printre atâtea altele, pentru a explica abţinerea, prescrisă de Pitagora, de a mânca bob.

[114] Iarăşi un număr de explicaţii raţionaliste ale interdicţiei de a ridica bucăţi de mâncare căzute de pe masă. Mâncarea căzută jos aparţine sufletelor morţilor. A o ridica şi a o mânca înseamnă a muri.

[115] Comedia *Eroii* a lui Aristofan este pierdută. După aceasta, ce cădea sub masă aparţinea eroilor.

[116] Explicaţii ale diverselor *tabuuri* străvechi se dau prin interpretări analogice, raţionaliste, care n-au de cele mai multe ori nici o bază reală.

[117] În tabloul celor zece perechi de contrarii ale pitagoricienilor la Aristotel (*Metaph.*, A, 5, p. 986 a, 15 şi urm.) avem perechile 8 şi 9: *phós-skótos* şi *agathón-kakón*. Prima pereche se poate identifica şi cu *leukón-mélan*.

[118] Iarăşi explicaţii raţionaliste, care nu au nici o legătură cu interdicţia străveche.

[119] Vezi nota precedentă. În loc de *toútou*, manuscrisul B are *tópou*. În ambele lecturi, înţelegerea pasajului este grea şi nesatisfăcătoare.

[120] Ideea perfecţiei sferei şi a cercului se găseşte şi la Platon şi Aristotel. Toată cosmologia greacă ulterioară este bazată pe această idee a perfecţiunii mişcării circulare faţă de cea în linie dreaptă, prima valabilă în lumea supralunară, cea de-a doua în lumea sublunară, cum exprimă acest lucru în mod clar Aristotel.

[121] Iarăşi construcţii arbitrare, raţionaliste pentru a explica aprecierea deosebită dată sării.

[122] Aici se termină expunerea la Alexandros Polyhistor, dată după *Comentariile pitagoriciene*. Care este partea care urmează şi provine de la Aristotel ? Să fi căzut această expunere din textul care ni s-a păstrat ? Cum Aristotel, cu lucrarea sa *Peri pythagoreíon* e citat în § 34, am putea presupune că expunerea la Diogenes Laertios, VIII, 25-32, care are o oarecare unitate şi asemănare între părţile ei, ar aparţine lui Alexandros, iar VIII 33-35 ar aparţine lui Aristotel. Aceasta este ipoteza cea mai plauzibilă.

[123] Vezi fragm. 57, Diels, *PPhF*, p. 199.

[124] Vezi fragm. 7, Diels-Kranz, *Vors*[5-9], p. 130 şi urm.

[125] După Meineke ar fi vorba de un Cratinos mai recent, poet al comediei noi (secolul al III-lea î. Chr.). Aici avem un fragment din comedia *Tarentinele*.

[126] *Mnesimachos din Atena*, poet din comedia medie, citat de mulţi autori. Aici avem un fragment din comedia lui intitulată *Alcmaion*.

[127] *Loxias*, epitet al lui Apollo, „Strâmbul"; după unii numit astfel din cauza prorocirilor lui obscure, după alţii din cauza drumului Soarelui (= Apollo) pe ecliptică, care este înclinat faţă de ecuator.

[128] *Aristofan*, poet comic, citat şi de Athenaios, VI, p. 283 b.

[129] *Pluton*, un nume al lui Hades, eufemism, care înseamnă „dăruitorul de bogăție". A nu-l confunda cu Plutos, bogăția și personificat: Zeul bogăției.

[130] În § 39 se vorbește de felul morții lui Pitagora, o rubrică (*tópos*) deosebit de afecționată de biografi. Cu această ocazie se amintește aici de răscoala provocată la Crotona de un oarecare Cylon, adversar al pitagoricienilor, care incendiază casa lui Milon, celebrul atlet din Crotona, unde erau întruniți pitagoricienii. Aceștia mor în flăcări. Aici și mai departe avem variante ale modului cum a pierit Pitagora. Avem încă două povestiri ale complotului lui Cylon și moartea pitagoricienilor la Porphyrios, *V. P.*, 54 și urm., și Iamblichos, *V. P.*, 35, 248 și urm.

[131] Pasaj pus între paranteze drepte de Cobet ca fiind neautentic.

[132] *Archippos din Tarent*, pitagorician din vechea generație, salvat din incendiu. Citat la mai mulți autori. *Lysis*, tot din Tarent, pitagorician din vechea generație, salvat din incendiu, a venit la Teba și a fost acolo profesorul lui Epaminonda, generalul și omul politic.

[133] *Dicaiarchos*, filozof peripatetician și istoric al culturii eline. El face parte din vechea generație a elevilor lui Aristotel, ca și Aristoxenos. Cu toate că nici unul dintre aceștia doi n-au fost șefi ai școlii fondate de Aristotel, ei sunt figuri remarcabile ale gândirii grecești. Ambii au orientare materialistă puternică.

[134] Aceasta e o nouă versiune a morții lui Pitagora: la Metapont în templul Muzelor.

[135] *Heracleides Lembos*, fiul lui Sarapion, autorul unui rezumat al *Vieților* lui Satyros.

[136] Vezi și Diogenes Laertios, I, 118.

[137] *Cylon din Crotona*, comandantul răscoalei împotriva lui Pitagora și a discipolilor lui (vezi mai sus, n. 130).

[138] Avem aici iarăși o sumedenie de variante ale morții lui Pitagora.

[139] Această povestire dezlănată, care vrea să-l prezinte pe Pitagora într-o postură de șarlatan, arată maniera cum scria Hermip din Smyrna o biografie. El amestecă lucruri de prost gust cu informații prețioase. De altfel anecdotele de acest soi sunt destul de vechi. Vezi la Herodot o povestire similară despre zeul Zalmoxis (IV, 95-96).

[140] Numele acestui pitagorician din vechea generație are formele Brontinos și Brotinos. După unii autori e din Crotona, după alții din Metapont (ultima versiune în catalogul pitagoricienilor la Iamblichos, *V.P.*, 36, 267). Acest Brontinos pare menționat și în *incipit*-ul cărții lui Alcmaion din Crotona, conservat la Diogenes Laertios, VIII, 83 (vezi fragmentele lui Bro(n)tinos la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 106 sq.).

[141] Atât *Lysis*, cât și *Hippasos* sunt vechi pitagoricieni care l-au cunoscut pe maestru. Despre ei am vorbit mai sus (vezi nn. 25 și 28).

[142] Scrisoarea, cu tot dialectul său doric, este un fals evident.

[143] În catalogul succesiunilor de la Diogenes Laertios I, 15 *(Prooemium)* este menționat Telauges-fiul ca succesor al lui Pitagora.

[144] Empedocle, fără îndoială, a fost influențat de pitagorism în concepțiile sale teologice și eshatologice, mai ales așa cum erau fixate în lucrarea sa *Purificări*. Dar el

nu poate fi elevul direct al lui Telauges, ultimul aparţinând secolului al VI-lea, iar Empedocle secolului al V-lea î. Chr.

[145] Versul acesta e pus de Diels-Kranz[5-9] între fragmentele false ale lui Empedocle (fragm. 155).

[146] Aceste vorbe privesc pe Theano, soţia lui Pitagora şi mama lui Telauges. Autenticitatea lor este îndoielnică, din cauza caracterului anecdotic al celor relatate.

[147] Heracleides Lembos, epitomatorul lui Sotion şi al lui Satyros.

[148] *autós épha* era formula celebră prin care se invoca autoritatea maestrului ale cărui cuvinte erau citate.

[149] Nu trebuie căutat un sens mai adânc în aceste cuvinte, ci ele conţin intenţia de a crea un paradox printr-o serie de enunţuri contradictorii.

[150] Vezi versiunea luptei dintre siracuzani şi argigentini, la Diogenes Laertios, VIII, 40.

[151] Corespunde cu anii 540-537 î. Chr.

[152] Vezi catalogul pitagoricienilor la Iamblichos, *V.P.*, 36, 267. Pentru textele privitoare la Philolaos şi fragmentele lui, vezi Diels-Kranz., *Vors.*[5-9]; I, p. 398-419, iar pentru Eurytos, *ibid.*, p. 419-420. Catalogul pitagoricienilor, *ibid.* I, p, 446-448.

[153] Vezi mai sus, n. 148. Aici avem un prim tablou de omonimi, cuprinzând patru bărbaţi purtând numele de Pythagoras, inclusiv filozoful nostru. Primul, din Crotona, cu înclinări spre tiranie, nu ne e cunoscut din altă parte. Al doilea e din Phlius, maestru de gimnastică, de care s-a mai vorbit (vezi Diogenes Laertios, VIII 13). Al treilea e din Zakynthos. Nu ştim nimic altceva despre el. Poate e muzician (vezi Athenaios, XIV, p. 637 c). Textul îl luăm aşa cum a fost modificat şi citit de Nietzsche şi Cobet. Manuscrisele au omis numele lui Pitagora filozoful, raportând ce se referă la acesta celuia din Zakynthos, cel puţin în grupul de manuscrise, întrebuinţate de Meibomius şi de ediţia Tauchnitz. Nu ştim dacă această listă provine de la Demetrios din Magnesia, întrucât avem aici un Pythagoras maestru de gimnastică, despre care nu ştim dacă a scris ceva, şi cel din Zakynthos, poate muzician, despre care nu ştim nimic. Demetrios a scris numai *Despre poeţi şi scriitori omonimi*.

[154] Lista a doua de omonimi care urmează în mod sigur nu e de Demetrios. Ea conţine: un sculptor din Rhegion cu numele de Pythagoras, citat şi de Pausanias, Dion Chrysostomos, Tatian, Plinius, Varro. Altul din Samos, tot sculptor, citat şi de Pliniu. Ceilalţi purtători ai numelui Pythagoras sunt mai mult sau mai puţin cunoscuţi. Olympiada a 48-a corespunde anilor 588-585 î. Chr. Eratosthenes, în urma lui Aristotel, s-a ocupat de cronologie, alcătuind liste de învingători la diverse jocuri naţionale, între care şi cele olimpice. Eratosthenes nu e consultat direct de Diogenes Laertios, ci e citat, după cum indică cu conştiinciozitate textul nostru, după Favorinus, *Istorii felurite*, cartea a VIII-a.

[155] *Theaitetos*, compozitor de epigrame; nu ne e cunoscut mai de aproape (vezi o altă epigramă la Diogenes Laertios, IV, 25).

[156] Epigrama este concepută ca înscrisă pe piedestalul statuei lui Pythagoras boxerul, iar statuia e socotită ca vorbind și pronunțând textul epigramei.

[157] Poate că pitagoricienii au încercat definiri rudimentare ale lucrurilor, dar Aristotel declară definiția ca o creație a lui Socrate. În *Metafizica* sa (M. 4, p. 1078 b, 27), Aristotel spune că datorăm lui Socrate două mari descoperiri pe care le-a introdus în filozofie: raționamentele inductive și definițiile generale. Aristotel, la rândul său, a dat teoria științifică a definiției, prin genul proxim și diferența specifică.

[158] Universurile nenumărate pe care le admitea Anaximandru erau numite de acesta „ceruri". Vezi Simplicius, *Phys.*, 24, 13 (*Dox. Gr.*, p. 476); Ps-Plutarchos, *Strom.* 2 (*Dox. Gr.*, p. 579); Hippolytos, *Ref.*, 1, 6, 2 (vezi textele acestea la Diels-Kranz, *Vors*[5-9], 1, p. 83 și urm.). Este verosimil ca Pitagora sau cei mai vechi pitagoricieni să fi descoperit sfericitatea Pământului, întrucât s-au ocupat mult de astronomie. Parmenide s-a ocupat mai puțin de astfel de probleme. El a putut lua părerea că Pământul e rotund de la pitagoricieni (cf. și mai sus n. 85). Cum ajunge Zenon să declare că Hesiod ar fi cunoscut rotunzimea Pământului nu știm. Poate că se referă la textul din Hesiod, *Theogonia*, v. 720 și urm., ceea ce nu justifică afirmația făcută. Zenon – probabil cel din Cition, fondatorul stoicismului.

[159] *Cylon* este adversarul politic al lui Pitagora (vezi mai sus, n. 130). Nu e cunoscut vreun Antilochos adversar al lui Socrate. Apelt se gândește și la Antiphon sofistul, sprijinindu-se pe Xenofon, *Memorabilia* I, 6, unde se reproduce o lungă discuție între Socrate și Antiphon ca potrivnic.

[160] *Pythagoras* atletul, vezi mai sus, n. 153 și Diogenes Laertios, VIII, 13 sau boxerul din lista a doua.

[161] Scrisoarea e, probabil, apocrifă. În orice caz în ea se vorbește de veleitățile politice ale lui Pitagora, care nu era numai om de știință. Luând parte, după o versiune, la războiul siracuzanilor împotriva agrigentinilor de partea acestora din urmă, el ar fi căzut în luptă (vezi Diogenes Laertios, VIII, 40).

[162] Empedocle pare a fi fost socotit de Sotion printre „sporadici" împreună cu Heraclit, ambii filozofi neaflându-se pe listele de succesiuni sotioniene pe care le avem.

CAPITOLUL al II-lea

EMPEDOCLE
(484-424 î. Chr.)

1 **[51]** După cum ne informează Hippobotos, Empedocle era fiul lui Meton şi nepotul lui Empedocles şi s-a născut în Agrigent[1]. Lucrul este întărit şi de Timaios, în cartea a cincisprezecea din *Istoria* lui <şi tot el adaugă că>[2] Empedocles, bunicul poetului[3], a fost un om vestit. Dar aceleaşi lucruri le spune şi Hermip. Şi Heracleides[4], în tratatul său *Despre boli,* spune că Empedocle aparţinea unei familii ilustre şi că bunicul lui creştea cai de rasă[5]. De asemenea Eratostene, în lucrarea sa *Victorii olimpice*[6], aminteşte, sprijinindu-se pe mărturia lui Aristotel[7], că tatăl lui Meton fusese învingător, în olimpiada a şaptezeci şi una[8]. **[52]** Gramaticianul Apollodor, în *Cronografia* lui, ne spune că:

> Al lui Meton bun fiu el fost-a; `n Thurioi,
> Cetate ce atunci fondată fuse proaspăt,
> Se stabili, cum Glaucos adevereşte.

Pe urmă adaugă mai departe:

> Greşeală mare fac, după a mea părere,
> Cei ce spun că, fiind gonit el din casa-i,
> S-a dus la Siracuza, la cot luptând cu aceia
> Cu atenienii; atunci, ori nu era-n viaţă,
> Ori fiind bătrân, la luptă nu putea să meargă[9].

Aristotel afirmă c-a murit la vârsta de şaizeci de ani, ca şi Heraclit[10]. Învingătorul de la olimpiada a şaptezeci şi una era[11]

> Bunicul omonim cu cai de curse-învinse[12]

așa încât Apollodor, în unul și același pasaj, indică data, ca și faptul.

[53] Satyros însă, în *Viețile* lui, afirmă că Empedocle era fiul lui Exainetos și a lăsat și el un fiu, cu numele de Exainetos, și că în aceeași olimpiadă, Empedocle a învins la caii de curse, iar fiul său în luptă sau, cum spune Heracleides[13], în *Rezumatul* său, la alergare. Am găsit în *Comentariile* lui Favorinus afirmația că Empedocle i-a sărbătorit pe trimișii în procesiune[14], sacrificând un bou, făcut din miere și făină de orz și că avea un frate numit Callicratides[15]. Telauges, fiul lui Pitagora, în *Scrisoarea către Philolaos*[16], îl numește pe Empedocle fiul lui Archinomos.

[54] La începutul operei sale *Purificări*[17], Empedocle mărturisește singur că era originar din Agrigent, în Sicilia:

> Prieteni ce stați pe-ale lui Acragas[18] maluri de aur,
> Cuib având în cetatea-i înaltă.

Acestea am avut de spus despre familia lui.

II Timaios, în cartea a noua a *Istoriei* lui[19], spune c-a fost discipolul lui Pitagora și adaugă că, fiind dovedit că a furat prelegerile, ca și Platon[20], a fost exclus de la participarea la discuțiile școlii; și mai departe, că Empedocle singur îl menționează pe Pitagora, în versurile:

> Printre aceia de-acolo trăia, învățat fără seamăn,
> Unul ce-avea în păstrare tezaur de știință aleasă[21].

Alții spun că Empedocle se referă aici, la Parmenide.

[55] Neanthes[22] arată că până la Philolaos și Empedocle toți pitagoricienii erau admiși la discuții dar, după ce Empedocle, prin poemul său, le-a transformat în bun comun, au făcut o lege că nu mai puteau fi împărtășite nici unui poet epic[23]. Tot el spune că același lucru s-a întâmplat cu Platon, pentru care acesta a fost împiedicat de a mai lua parte la prelegeri. N-a spus însă care dintre pitagoricieni l-a avut ca elev pe Empedocle, căci Timaios susține că epistola atribuită,

îndeosebi, lui Telauges şi care afirmă că Empedocle a fost atât elevul lui Hippasos, cât şi al lui Brontinos, nu-i demnă de crezare[24].

Theophrastos afirmă că Empedocle era admiratorul lui Parmenide şi că în versurile sale l-a imitat, căci şi Parmenide îşi publicase tratatul *Despre natură* tot în versuri. **[56]** Informaţia dată de Hermip însă e că nu era atât un admirator al lui Parmenide, cât al lui Xenofanes, pe care de fapt l-a frecventat şi ale cărui scrieri în versuri le-a imitat, şi că întâlnirea lui cu pitagoricienii a fost mai târzie[25]. Alcidamas, în tratatul său *Despre fizică,* ne informează că Zenon[26] şi Empedocle erau discipolii lui Parmenide cam în acelaşi timp, că pe urmă l-au părăsit şi în timp ce Zenon îşi construia propriul său sistem, Empedocle a devenit elevul lui Anaxagora şi Pitagora, imitând pe cel din urmă în seriozitatea vieţii şi a conduitei sale, iar pe cel dintâi în cercetările asupra naturii.

III **[57]** Aristotel, în cartea sa *Sofistul*[27], afirmă că Empedocle primul a inventat retorica, iar Zenon dialectica[28]. În tratatul său *Despre poeţi*[29], el spune că Empedocle era adept al lui Homer şi era versat în felul de a se exprima, fiind meşter în metafore şi-n întrebuinţarea tuturor celorlalte procedee poetice[30]. Aristotel mai spune că Empedocle a scris printre alte poeme, şi unul despre *Expediţia lui Xerxes* şi un *Imn către Apollo*[31], pe care mai târziu le-ar fi ars o soră sau fiica lui, după cum spune Hieronymos[32], imnul fără de voia ei, iar poemul *Persika* în mod intenţionat, întrucât era neterminat. **[58]** În general, Aristotel spune că Empedocle a compus şi tragedii şi discursuri politice[33]. Heracleides însă, fiul lui Sarapion[34], atribuie tragediile unui alt autor. Hieronymos declară c-a întâlnit patruzeci şi trei de asemenea piese, în timp ce Neanthes ne informează că Empedocle a scris aceste tragedii în tinereţe şi că el, personal, a cunoscut şapte dintre ele[35].

Satyros, în cartea sa *Viţile,* spune că era şi medic şi orator excelent[36]; e sigur că Gorgias din Leontinoi, om strălucit în oratorie şi care a lăsat un tratat despre *Artă*[37], i-a fost discipol. Despre

Gorgias, Apollodor afirmă în *Cronografiile* lui că a trăit până la o sută nouă ani[38]. IV **[59]** Satyros îl citează pe același Gorgias care spunea că a fost el însuși de față când Empedocle săvârșea fapte magice. Mai mult chiar, pretinde că însuși Empedocle în poemele sale își atribuia această putere și multe altele, când spune[39]:

> Leacuri, ce multe-s pe lume, zăgaz bătrâneții și bolii,
> Singur doar tu le afla-vei, stăpân peste ele te-i face,
> Vânturi ce vâjâie jalnic opri-vei, când groaznic pornescu-și
> Iureșul morții năprasnic, scurmând cu pârjol tot ogorul.
> Iarăși, când rechema-vei vântoasele crunt pedepsite,
> După beznatica ploaie, căldura la timp readuce-i.
> Apoi, din arșița verii, isca-vei sărmanilor oameni
> Apă-n șuvoaie ca hrană copacilor, dând din văzduhuri.
> Sufletul mortului iarăși din Hades cu drag rechema-vei[40].

V **[60]** Și Timaios, în cartea a optsprezecea[41] a *Istoriei* lui, observă că Empedocle a fost admirat în mai multe privințe. Așa de pildă, odată, când vânturile etesiene[42] au pornit să bată puternic, și să strice recoltele, el a poruncit să se jupoaie măgarii și din pieile lor să se facă burdufe, pe care le-a întins ici și colo, pe dealuri și pe vârfuri, ca să prindă vântul și, cum vântul s-a oprit, el a fost numit „opritorul de vânt". Heracleides[43], în cartea sa *Despre boli*, spune că Empedocle l-a lămurit pe Pausanias cu privire la femeia leșinată[44]. După spusele lui Aristippos[45] și Satyros, acest Pausanias era drăguțul lui, căruia i-a dedicat poemul său *Despre natură* cu cuvintele:

> **[61]** Fiu înțeleptului-Anchitos, Pausanias, dă-mi ascultare![46]

Dar el a mai compus și o epigramă asupra lui:

> Medicul Pausanias, pe drept numit fiul lui Anchitos,
> Neam de Asclepiad, ce în Gela-i născut[47],
> Mulți bicisnici din patria sa din boli și din chinuri
> Smulsu-i-a el din adâncul lăcaș juruit Persefonei[48].

VI În orice caz, Heracleides[49] menționează cazul femeii căzute în nesimțire; treizeci de zile i-a ținut trupul fără pulsație și fără suflare, de aceea Heracleides l-a numit nu numai medic, ci și profet, deducând aceste calități și din versurile următoare:

[62] Voi ce sălaș aveți, prieteni în marea și mândra cetate,
Lâng-acel galben Acrágas[50], de-Acrópole-atât de aproape.
Treburi alese trudind voi, salut vă trimit tuturora !
Oaspete-astăzi vi-s vouă, ca zeu fără moarte, necum ca
Biet muritor, care însă cinstit e de toți după merit,
Împodobit cu panglici și cununi înflorite
Intru cu-alaiu-mi de oameni, bărbați și femei, care-n cinstea-mi
Zeci de mii vin după mine pe calea ce dă fericire,
Unii dorind profeții, iar alții să afle cuvântul
Mântuitor, ce dă vindecare de bolile crunte.

VII [63] Timaios[51] ne lămurește că el spunea că-i mare orașul Agrigent[52] fiindcă avea opt sute de mii de locuitori. De aceea, continuă el, Empedocle, vorbind despre desfrâul lor, spunea: „Agrigentinii trăiesc în lux ca și când a doua zi ar trebui să moară, dar își construiesc casele așa de solid, ca și când ar crede că vor trăi veșnic".

VIII Favorinus, în *Amintirile* lui, spune că rapsodul Cleomenes[53] i-a recitat poemul *Purificările*[54] la Jocurile olimpice. IX Și Aristotel[55] declară că a fost un apărător al libertății și potrivnic oricărui fel de tiranie; dovadă, cum povestește Xanthos[56] în cele privitoare la el, că a refuzat titlul de rege, când i s-a oferit de bună seamă din cauză că a preferat o viață simplă. [64] Timaios a afirmat aceleași lucruri, dând și motivul pentru care Empedocle sprijinea democrația. Fiind odată invitat la un banchet la unul dintre magistrați, și cum nu se adusese vin la masă, deși era timpul, Empedocle, revoltat, a poruncit să se aducă, pe când ceilalți oaspeți tăceau. Gazda, atunci, mărturisi că aștepta să sosească un slujitor al senatului. Când acesta veni, fu ales conducător al ospățului, prin înțelegere cu gazda, intenția acestuia de a deveni tiran fiind abia ascunsă, căci a poruncit oaspeților, să bea tot

vinul, că de unde nu, li se va vărsa pe cap. În momentul acela Empedocle nu zise nimic, dar ziua următoare i-a chemat pe amândoi, atât pe gazdă, cât și pe conducătorul ospățului, în fața tribunalului și a obținut condamnarea și executarea lor. Aceasta a fost începutul carierei lui politice.

[65] Tot așa, când medicul Acron ceru consiliului[57] un loc unde să ridice un cavou de familie, fiindcă este un medic din cei mai de seamă, Empedocle împiedică aprobarea cererii, într-un discurs unde insistă asupra egalității, și mai ales punând următoarea întrebare: „Dar ce inscripție vom pune pe monument ? Nu cumva aceasta ?

> Acron, fiul lui Acros, înalt medic din Acragas
> Sub înălțimea zace cea mai înaltă a patrii"[58].

Alții dau astfel versul al doilea:

> În mormântul înalt zac pe-un vârf prea înalt.

Alții atribuie acest distih lui Simonides[59].

[66] În urmă, Empedocle a desființat adunarea celor o mie, la trei ani după ce fusese întemeiată, ceea ce dovedește nu numai că făcea parte din tagma bogaților, dar și că sprijinea cauza poporului. În orice caz, Timaios[60] în cărțile a unsprezecea și a douăsprezecea (căci îl amintește de mai multe ori) arată că ar fi avut păreri opuse în viața publică <și-n poeziile scrise. În unele pasaje e cumpătat și înțelept>[61], în altele se poate vedea că e lăudăros și egoist. Astfel spune el:

> Vă salut ! căci vin printre voi nu om muritor, ci
> Zeu ce e fără de moarte...

Și așa mai departe. Când a vizitat Olympia i s-a dat multă atenție, încât la întâlniri despre nimeni nu se vorbea așa de mult ca despre el.

X [67] Totuși, mai târziu, când agrigentinii începură să-l regrete[62], urmașii dușmanilor lui personali s-au împotrivit întoarcerii

lui în ţară. De aceea s-a dus în Peloponez, unde a şi murit. Nici pe acesta nu l-a lăsat în pace Timon, ci l-a atacat, cu aceste cuvinte:

> Empedocle-n vers popular declamând, pretutindeni
> Teoria-şi formula, dar principiile sale
> Alte principii cereau spre a fi deslușite[63].

XI În ce priveşte moartea lui, avem diferite versiuni: Astfel Heracleides[64] povesteşte în *Istoria femeii leşinate* cum Empedocle a devenit celebru prin faptul că a reînviat femeia care părea moartă. Apoi continuă spunând că Empedocle a adus un sacrificiu aproape de câmpia lui Peisianax[65]. Fuseseră poftiţi şi câţiva prieteni, printre care şi Pausanias. **[68]** După ospăţ, invitaţii s-au împrăştiat şi s-au retras să se odihnească, care sub copacii din câmpia alăturată, care pe unde au vrut, pe când Empedocle a rămas pe locul unde stătuse culcat la masă. În zorii zilei toţi s-au sculat, singur el lipsea. S-a început o cercetare şi-au întrebat pe slujitori, care-au răspuns că nu ştiau unde este. După aceea, cineva spuse că-n mijlocul nopţii auzise a voce foarte tare chemându-l pe Empedocle, apoi s-a sculat şi a văzut o lumină în cer şi o strălucire de făclii şi nimic altceva. Ascultătorii rămăseseră înmărmuriţi de cele întâmplate, iar Pausanias veni şi trimise să-l caute. Dar după câtva timp porunci să nu se mai ostenească nimeni căci, lui Empedocle i se întâmplaseră lucruri demne de rugă, şi că era de datoria lor să-i aducă sacrificii, deoarece acum el a devenit zeu[66].

[69] Hermip ne povesteşte că Empedocle a vindecat o femeie, Pantheia din Agrigent, pe care medicii o abandonaseră ca incurabilă şi că de aceea el a adus sacrificiu, şi că numărul invitaţilor era cam de optzeci. Iar Hippobotos afirmă că, la sculare, s-a îndreptat spre Etna şi după ce a ajuns acolo, s-a cufundat în craterul de foc şi a dispărut, gândul lui fiind să adeverească vorba că se transformase în zeu. În urmă, adevărul a fost cunoscut, din cauză că una din sandale a fost aruncată afară de flăcări; căci avea obiceiul să poarte sandale de bronz. Pausanias[67] nu aprobă această poveste.

[70] Diodoros din Efes[68], scriind despre Anaximandru, declară că Empedocle l-a imitat pe acesta în manifestarea unei trufii teatrale și-n portul de veșminte impunătoare. Ne mai spune că locuitorii din Selinus sufereau de o molimă, din cauza emanațiilor pestilențiale ale râului din apropiere, încât cetățenii piereau, iar soțiile lor aveau nașteri grele. Empedocle avu ideea s-aducă acolo cele două râuri vecine, pe cheltuiala lui, și, prin acest adaus, el însănătoși apele. În felul acesta se puse capăt molimii. Pe când selinuntienii aduceau sacrificii pe malul râului, apăru Empedocle; lumea se sculă în picioare, îl adoră și i se rugă ca unui zeu. Pentru a întări această credință a compatrioților lui, el se aruncă în foc. [71] Aceste povești sunt contrazise de Timaios, care spune clar că Empedocle a părăsit Sicilia pentru Peloponez și nu s-a mai întors niciodată: aceasta-i și explicația pe care o dă Timaios faptului că felul morții lui e necunoscut, ca răspuns lui Heracleides, pe care-l indică pe nume, în cartea a paisprezecea. Peisianax, spune el, era un cetățean din Siracuza și n-avea pământ, la Agrigent; apoi dacă asemenea veste ar fi circulat, Pausanias ar fi ridicat un monument prietenului său, ca unui zeu, în formă de statuie sau de sanctuar, căci era un om avut. „Cum a ajuns – adaugă Timaios – să se arunce în craterul vulcanului pe care nu-l menționase niciodată mai înainte, deși era în apropiere ? Deci trebuie să fi murit în Peloponez. [72] Nu-i de mirare că nu i s-a găsit mormântul; același lucru s-a întâmplat cu mulți alții". După ce expune câteva asemenea argumente, Timaios continuă spunând: „Dar Heracleides e peste tot un amator de paradoxuri, care ne spune, de pildă, că un om a căzut din lună pe pământ".

Hippobotos ne încredințează că a existat, mai înainte, la Agrigent, o statuie a lui Empedocle cu capul acoperit și alta, mai târziu, cu capul descoperit, în fața casei senatului din Roma, adusă desigur acolo de romani. Statui-portret de ale lui cu inscripții există chiar și acum. Neanthes din Cyzic[69], care vorbește și despre pitagoricieni, relatează că după moartea lui Meton[70] au început să apară germenii tiraniei și că atunci Empedocle a convins pe

agrigentini să pună capăt dezbinărilor dintre ei şi să urmărească egalitatea politică.

[73] Mai mult chiar, fiind foarte bogat, a înzestrat multe fete din cetate care erau fără zestre. Fără îndoială, aceleaşi mijloace băneşti i-au dat putinţa să-mbrace o haină de purpură şi, peste ea, o centură de aur, sandale de bronz şi o coroană delfică de lauri, aşa cum ne povesteşte Favorinus, în *Amintirile* sale. Purta părul în plete şi mergea urmat de sclavi. Era totdeauna încruntat şi-şi păstra necontenit aceeaşi gravitate a atitudinii. În felul acesta apărea în public, iar când cetăţenii îl întâlneau, li se părea că văd în această atitudine marca gravităţii unui rege. Dar mai târziu, ducându-se într-un vehicul la Messene să asiste la o serbare, a căzut şi şi-a fracturat piciorul, ceea ce l-a îmbolnăvit şi i-a adus moartea la vârsta de şaptezeci şi şapte de ani. Mormântul lui ar fi la Megara[71].

[74] În ce priveşte vârsta, relatarea lui Aristotel e deosebită, fiindcă el spune c-a murit la şaizeci de ani, pe când alţii spun, la o sută nouă[72]. Era în floarea vârstei în timpul celei de-a optzeci şi patra olimpiade[73]. Demetrios din Troizena[74], în cartea lui *Împotriva sofiştilor,* adoptând cuvintele lui Homer, spune despre el:

> Nod făcu şi îl prinse de bârna cea mai înaltă,
> Gâtul printr-însul trecându-şi, ajunse astfel în Hades[75].

În mica scrisoare a lui Telauges, amintită mai sus[76], se arată că din cauza vârstei a alunecat în mare şi că s-a înecat. Iată câte se spun despre moartea lui.

[75] Am şi eu o epigramă despre el, în lucrarea mea *Pammetros,* în gen satiric, după cum urmează:

> Corpul cu flacără vie ţi-l curăţaşi, Empedocle,
> Foc din cupă nemuritoare sorbind,
> Dar că de voie sărit-ai în lavă, în Etna, n-oi spune:
> Dar dorind să dispari, fără voie ai căzut în ea.

Şi alta:

Basme scorneşte sfârşitu-ţi, ce-i drept cam ciudat, Empedocle,
Cum că, din car căzând, ruptu-ţi-ai un picior.
Dar c-ai picat în crater de foc şi-ai băut din el viaţă,
Asta cum pot ca să cred, cripta-n Megara văzând ?

XII [76] Opiniile lui sunt următoarele[77]: există patru elemente: focul, apa, pământul şi aerul, pe lângă acestea Prietenia care le uneşte şi Cearta care le desparte. Iată şi cuvintele lui:

Zeus cel plin de lumină şi Hera cea hrănitoare
Aidoneus şi Nestis ce lacrimi varsă-n izvoare[78].

Prin Zeus, înţelege focul, prin Hera pământul, prin Aidoneus aerul şi prin Nestis apa[79].

„Iar lucrurile se schimbă necontenit – spune el – şi nu încetează niciodată", ca şi cum această orânduire cosmică ar fi veşnică[80].

Empedocle continuă, spunând:

Sub al iubirii imbold se unesc uneori într-un loc toate,
Alteori se despart mânate de duşmănia Certei[81].

[77] Mai spune că soarele-i ca o acumulare mare de foc şi că-i mai mare decât luna. Aceasta-i de forma unui disc; cerul e de cristal[82]. Sufletul îmbracă tot felul de forme de animale şi plante[83]. Iată cuvintele lui:

Fost-am băiat mai întâi, apoi am fost chiar şi fată,
Tufă şi pasăre, peşte am fost, ce vine din mare[84].

Poemele lui *Despre natură* şi *Purificările* au cinci mii de versuri, iar *Tratatul de medicină* şase sute versuri. Despre tragedii am vorbit mai sus[85].

NOTE

[1] Referatele antice, între care *Viața* lui Empedocle a lui Diogenes Laertios și fragmentele poemelor lui Empedocle, se găsesc editate critic în *Fragmente der Vorsokratiker*[5-9] de Diels-Kranz, I, p. 276-375. Genealogia lui Empedocle e următoarea:

Empedocles (bunicul)
↓
Meton (tatăl)
↓
Empedocle (filozoful).

[2] Adaosul între paranteze ascuțite este de H. Diels.

[3] Familia lui Empedocle a jucat un rol politic important în cetatea Agrigent (pe grecește Acragas).

[4] *Heracleides Ponticul*, pe care l-am întâlnit adesea. Vezi Diogenes Laertios, V, 86-94.

[5] Creșterea de cai de rasă era o îndeletnicire de predilecție a familiilor aristocratice bogate, ai căror membri aveau timpul liber și averea necesară spre a se ocupa de acest lucru. De aici sumedenia de nume proprii compuse cu *Hippo-* ca prim element al lor sau ca al doilea element, *-ippos*. Vezi la începutul *Norilor* lui Aristofan, conflictul iscat între Strepsiades și soția lui, la nașterea fiului lor, în vederea numelui ce i se va da (trad. D. Botez și St. Bezdechi, în *Teatru*, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 327). Soția vrea un nume aristocratic ca Harippos sau Callipide. Strepsiade un nume serios (un nume de bun augur și pentru caracterul copilului) ca Feidonide („economul"). Până la urmă, spre a fi împăcate ambele părți, se ajunge la numele Feidipide.

[6] Lucrarea lui Eratosthenes se numește pe grecește *Olympiakol*. Și Aristotel a scris o operă cronografică cu același titlu (Diogenes Laertios, V, 26) și o alta cu titlul *Pythónikol*. Pentru această ultimă lucrare, Aristotel a primit și un decret onorific din partea locuitorilor din Delfi.

[7] Vezi nota anterioară. Aici se vede că lucrarea lui Eratosthenes se baza pe cea a lui Aristotel.

[8] Corespunde anului 496 î. Chr.

[9] Aici avem o serie de citate din *Chronografia* lui Apollodor din Atena, în iambi originali, așa cum era scrisă. Orașul Thurioi a fost colonie ateniană, fondată în 445/444 î. Chr. pe locul cetății Sybaris. *Glaucos* nu ne e cunoscut. Aici cronograful Apollodor se ridică împotriva versiunii după care Meton (? sau Empedocles bunicul ?) ar fi murit luptând de partea siracuzanilor împotriva atenienilor, aceasta fiind o imposibilitate cronologică.

[10] Vezi aparatul critic la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 277, 17 (cf. și Diogenes Laertios, IX, 3 fine).

[11] Corespunde anului 496 î. Chr.

[12] Trimetru iambic din *Chronografia* lui Apollodor.

[13] *Heracleides Lembos*, fiul lui Sarapion; vezi mai sus, nota 135.

[14] Gr. *theorós* este trimisul oficial al unei cetăți ca să întrebe oracolul sau să aducă un sacrificiu ori o ofrandă. Trimisul poate avea și însărcinarea de a asista, în numele cetății care îl trimite, la o serbare religioasă sau la un concurs festiv.

[15] *Callicratides*, fratele lui Empedocle, citat aici și în *Lexiconul Suda*.

[16] Scrisoare, probabil, apocrifă.

[17] Lucrarea se numește pe grecește *Katharmoi* (vezi versurile acestea la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 354, fragm. 112).

[18] *Acragas*, numele grecesc al râului care trece pe lângă cetatea cu același nume (Agrigent) (vezi mai sus, nota 165).

[19] *Timaios din Tauromenion*, istoric al Siciliei, criticat de Polybios, despre care am mai vorbit.

[20] Despre acuzațiile de plagiat împotriva lui Platon, vezi la Diogenes Laertios, *Viața lui Platon* (cartea a III-a).

[21] Vezi fragm. nr. 129 Diels-Kranz[5-9].

[22] *Neanthes în Cyzic*, istoric care a scris *Despre bărbații vestiți*.

[23] Adică poet care scrie în hexametri.

[24] *Hippasos* și *Brontinos* (sau *Brotinos*), doi pitagoricieni din vechea generație. Hippasos este socotit ca un disident care a dezvăluit secretul pitagorician, publicând doctrina maestrului.

[25] *Xenofanes* este, desigur, un poet dotat, pe când Parmenide doar un mare gânditor, dar poet mediocru; poemul său, deși compus în hexametri, are un caracter prozaic. De aceea probabil Empedocle, care e și el un mare poet, e pus în legătură directă cu Xenofanes, a cărui operă, desigur, a cunoscut-o.

[26] *Alcidamas* – nu știm dacă e identic cu retorul din Eleea, elev al lui Gorgias, citat la mai mulți autori. *Zenon din Elea* – îndeobște cunoscut ca elevul lui *Parmenide* (vezi dialogul *Parmenide* al lui Platon, partea de la început).

[27] Din lucrarea lui Aristotel *Sofistul* (dialog din tinerețe, pierdut) (vezi lista operelor lui la Diogenes Laertios, V, 22; cf. și Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 6 etc.).

[28] *Zenon din Elea*, care a ridicat aporiile contra existenței mișcării și cele împotriva existenței mărimii, prin felul său subtil de argumentare riguroasă, este socotit ca fondatorul dialecticii, însă într-un sens cu totul limitat.

[29] Tratatul lui Aristotel *Despre poeți*, în trei cărți, este tot o operă din tinerețe pierdută (vezi lista operelor lui la Diogenes Laertios, V, 22).

[30] Acest lucru se vede din cele aproape 350 de versuri şi semiversuri din *Peri phýseos* şi cam 120 din *Katharmoi*, care ne-au rămas şi unde imaginile poetice reuşite abundă.

[31] *Xérxou diábasis* înseamnă propriu-zis „Trecerea (Helespontului) de către Xerxes". Acest poem şi imnul către Apollo sunt pierdute şi nu avem nici un vers din ele conservat în vreun citat.

[32] *Hieronymos din Rhodos*, peripatetician, adversar al lui Lycon, al patrulea scolarh al Lyceului. A trăit în secolul al III-lea î. Chr.

[33] Şi din aceste opere (tragedii şi discursuri politice) nu ne-a rămas absolut nimic.

[34] *Heracleides Lembos*, vezi n. 135 de la Pitagora.

[35] Corectură ce aparţine lui H. Diels.

[36] Şi în versurile rămase de la Empedocle (aproape 500 la număr) se văd tendinţe medicale, o medicină amestecată cu superstiţii şi magie.

[37] Prin *Téchne* se înţelegea „Arta", şi anume arta prin excelenţă, adică oratoria.

[38] *Gorgias din Leontinoi*, sofist din vechea generaţie (secolul al V-lea î. Chr.), orator şi scriitor care a avut mare influenţă asupra formării, nu totdeauna în bine, a prozei atice.

[39] Vezi fragm. 111 Diels-Kranz[5-9].

[40] Caracterul magic şi şarlatanesc al realizărilor lui Empedocle se vede bine din acest fragment, căci filozoful are până şi pretenţia de a învia morţii (probabil cazuri de leşin sau de transă).

[41] *Timaios din Tauromenion*, istoric al Siciliei.

[42] *Vânturile etesiene* sunt vânturi din emisfera de nord, care suflă periodic în Mediterana.

[43] *Heracleides Ponticul*, a cărui lucrare *Aitiai peri nóson* se găseşte în lista lucrărilor lui la Diogenes Laertios, V, 87.

[44] Heracleides Ponticul pare să fi scris o lucrare *Despre femeia leşinată*, citată de Diogenes Laertios, 1, 12 (*Prooemium*).

[45] Desigur, este vorba de lucrarea *Despre luxul celor vechi* a lui Pseudo-Aristippos.

[46] Fragm. nr. 1 Diels-Kranz[5-9].

[47] *Gela* – oraş pe coasta de sud a Siciliei.

[48] Despre *Persefona*, vezi mai sus, n. 43 de la *Pitagora*. La autorii greci se mai întâlneşte şi forma Persephassa a numelui şi Persephatta (vezi şi inscripţiile).

[49] *Heracleides din Pont*. Lucrarea, *Despre femeia leşinată* (vezi mai sus, n. 44), făcea parte din una mai mare, *Despre boli*. În Diogenes Laertios (V, 87) avem menţionat titlul lucrării *Aitiai peri nóson á* în lista scrierilor lui Heracleides.

[50] Vezi mai sus, n. 18. Lăsăm deoparte discuţia de text la acest pasaj. Vezi Diels ap. critic, Apelt. Hicks.

[51] *Timaios din Tauromenion*, istoricul Siciliei, despre care am vorbit mai sus, fiind de mai multe ori citat de Diogenes Laertios.

[52] Vezi nota 165.

[53] Acest *Cleomenes* rapsodul se mai întâlnește și la Athenaios.

[54] Poemul lui Empedocle intitulat *Purificări* se ocupă de purificări rituale, religioase, și este impregnat de misticism, tratând despre metempsihoza în care crede filozoful nostru. În celălalt poem al său, *Despre natură*, Empedocle expune o doctrină materialistă despre lume, de care se va vorbi mai departe.

[55] Această afirmație nu se găsește în vreuna din operele conservate de la Aristotel; poate se găsea în vreuna din *Politii* sau în o altă operă astăzi pierdută.

[56] Nu cunoaștem din altă parte pe acest Xanthos, care a scris *Despre Empedocle*.

[57] *Acron din Agrigent*, medic vestit din Agrigent, contemporan cu Empedocle. Despre el, vezi M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin, 1901, p. 108 și urm., unde sunt adunate textele referitoare la el. Consiliul este o adunare a bătrânilor, un fel de senat, la fel ca la Atena. Hotărârile acestuia trebuiau sancționate de adunarea poporului pentru a căpăta putere de lege.

[58] Toată epigrama se bazează pe un joc de cuvinte cu numele medicului Akron și al tatălui lui, Akros, și cuvântul grec care înseamnă „înalt", „înălțime".

[59] *Simonides din Iulis* în insula Ceos (născut pe la 559, mort pe la 469 î. Chr.) – poet liric de seamă, autor de epigrame celebre.

[60] *Timaios din Tauromenion*, istoric al Siciliei.

[61] Adaosurile între paranteze ascuțite sunt făcute de H. Diels.

[62] Acceptăm lectura lui Apelt.

[63] Primele realități, denumite principii, prin convenție sunt admise ca neavând alte principii înaintea lor. Nu e clar la ce se gândește Timon. Poate la calitățile primare: cald-rece, umed-uscat etc., care ar fi anterioare celor patru elemente ale lui Empedocle: foc, aer, apă, pământ.

[64] *Heracleides din Pont*, vezi mai sus, n. 49.

[65] Acest *Peisianax* nu e cunoscut din altă parte. Nu știm unde se afla această câmpie a lui Peisianax.

[66] Toată întâmplarea povestită este făurită pentru a explica transformarea lui Empedocle în zeu. De altfel Empedocle însuși afirmă în opera sa că el este un zeu care rătăcește pe pământ pentru ispășirea anumitor păcate (vezi fragm. 112, 115 etc. Diels-Kranz[5-9]).

[67] Cum nu avem vreo operă scrisă de Pausanias, acesta își exprimă dezaprobarea probabil în calitate de personaj al unui dialog al lui Heracleides din Pont.

[68] *Diodoros din Efes*, scriitor, necunoscut din altă parte. Poate este același autor cu cel citat de Diogenes Laertios, IV, 2, ca autor al unor *Amintiri*, cartea I.

[69] *Neanthes din Cyzic*, istoric, de care am mai vorbit.

[70] *Meton*, numele tatălui lui Empedocle.

[71] *Megara*, cetate aşezată la sudul Aticei, între Atena şi Corint.

[72] Vezi şi Diogenes Laertios, VIII, 58, după Apollodor chronograful.

[73] Corespunde anilor 444-441 î. Chr.

[74] *Demetrios din Troizena*, gramatician şi istoric, citat şi de Athenaios, precum şi de Clemens din Alexandria.

[75] În cele anterioare am avut o frumoasă eflorescenţă de legende ţesute în jurul morţii lui Empedocle. Figura lui are ceva şarlatanesc şi de farsor, totul dezvoltat de răuvoitori nu fără de vina lui.

[76] Vezi Diogenes Laertios, VIII, 53 şi 55, unde se vorbeşte de scrisoarea lui Telauges, fiul lui Pitagora, către Philolaos.

[77] Doxografia lui Empedocle, reprodusă aici de Diogenes Laertios, este foarte sumară. Empedocle, primul, a vorbit de cele patru elemente materiale: focul, aerul, apa şi pământul, din care e constituită lumea, cosmosul. Alte două elemente active: Iubirea şi Cearta, produc unirea şi despărţirea elementelor materiale, operaţii prin care se produc lucrurile din univers. Există două stări extreme: 1) Iubirea a pătruns în interiorul lumii, producând un amestec total al elementelor, iar Cearta e gonită în afară de lume; 2) Cearta e în interiorul lumii, în care caz cele patru elemente se află separate în sfere concentrice, iar Iubirea e eliminată în afara lumii. Apoi două stări intermediare şi de durată: 1) când Cearta din afară pătrunde în interiorul lumii, gonind treptat Iubirea din ea, şi 2) când Iubirea din afară pătrunde în univers gonind treptat Cearta din ea, amestecând laolaltă elementele. Aceste patru stări se succed fără încetare.

[78] Celor patru elemente, care constituie baza materială a lumii, Empedocle le dă denumiri de zeităţi, dar aceasta nu schimbă caracterul materialist al doctrinei lui. În privinţa identificării Herei şi a lui Aidoneus (Hades) cu elementele lor sunt divergenţe: după Diogenes, Hera e pământul şi Aidoneus aerul; după alţi autori însă Hera e aerul şi Aidoneus e pământul (cf. fragm. 6 Diels-Kranz$^{5\text{-}9}$, vezi de exemplu, pentru a doua interpretare Aetius, I, 3, 20 etc.; cf. Diels-Kranz, *Vors*$^{5\text{-}9}$, I, p. 289, 14 şi urm.).

[79] Vezi nota anterioară.

[80] Vezi fragm. 17, 6, Diels-Kranz$^{5\text{-}9}$. Devenirea cosmică între cele două stări extreme, descrisă de noi în n. 77, are loc fără încetare.

[81] Vezi fragm. 17, 7-8.

[82] Aici avem o scurtă cosmologie, extrem de condensată.

[83] Se menţionează aici, foarte pe scurt, transmigraţia sufletelor, al cărei partizan era Empedocle, urmând pe pitagoricieni.

[84] Vezi fragm. 117.

[85] Aici avem o scurtă listă a operelor lui Empedocle, cu numărul de versuri. Din primele două poeme ne-au rămas vreo 500 versuri, deci cam a zecea parte.

CAPITOLUL al III-lea

EPICHARMOS
(circa 550-460 î. Chr.)

I [78] Epicharmos din Cos[1], fiul lui Helothales, a fost şi el un elev de al lui Pitagora. În scrierile lui ne spune că la trei luni a fost dus la Megara, în Sicilia[2], şi de acolo la Siracuza.

Pe statuia lui stă scrisă această epigramă:

Între stele-i ca focul soarele care străluce,
Marea-i de necuprins faţă de-al apelor rest.
Astfel şi eu, Epicharm cu mult întrec în cumineţenie
Încununatul ce-am fost de Siracuza cinstit[3].

II A lăsat comentarii care conţin opiniile lui despre fizică, etică şi medicină şi le-a presărat cu versuri compuse de el, din care reiese în mod limpede că el e autorul lor[4]. III A murit la vârsta de nouă zeci de ani.

NOTE

[1] *Epicharmos din Cos* a fost poet comic; şi-a dezvoltat arta în Sicilia, unde a emigrat. El e şi filozof, considerat ca elev al lui Pitagora. N-a scris tratate filozofice, ci şi-a dezvoltat ideile în comediile sale. Fragmentele lui filozofice sunt publicate de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[5-9], I, p. 190-210. Micul capitol din Diogenes Laertios, în viaţa lui, *ibid.*, p. 191.

[2] Există o localitate Megara şi în sudul Siciliei.

[3] „Eu" se referă la statuie, care e socotită că pronunţă cele scrise pe inscripţia ei.

[4] Nu avem fragmente din aceste aşa-numite *Comentarii*, iar autenticitatea lor e foarte îndoielnică.

CAPITOLUL al IV-lea

ARCHYTAS
(pe la 400 î. Chr.)

I **[79]** Alt pitagorician a fost Archytas din Tarent, fiul lui Mnesagoras sau, dacă ne luăm după Aristoxenos, al lui Hestiaios. II El l-a scăpat pe Platon printr-o scrisoare, când era să fie omorât de Dionysios[1]. III Era admirat de toţi pentru iscusinţa[2] lui în toate domeniile. Astfel a fost strateg al cetăţii de şapte ori, deşi legea nu îngăduia celorlalţi să comande nici pentru a doua oară. IV Avem două scrisori trimise lui de Platon, după ce mai întâi, îi scrisese el lui Platon în aceste cuvinte:

„Archytas cu urări de sănătate către Platon[3]

[80] Ai făcut bine c-ai scăpat de boală, aşa cum aflăm atât din scrisoarea ta, cât şi de la Lamiscos. Ne-am îngrijit de chestiunea comentariilor şi ne-am dus în Lucania, unde am găsit pe urmaşii[4], lui Ocellos şi anume am obţinut operele: *Despre lege, Despre regalitate, Despre pietate* şi *Despre naşterea universului,* pe care ţi le-am trimis; celelalte însă nu le pot găsi acuma; dacă le voi găsi, ţi le voi trimite"[5].

Aceasta a fost scrisoarea lui Archytas, iar răspunsul lui Platon este următorul:

„Platon salută pe Archytas[6],

[81] M-am bucurat nespus de mult primind comentariile pe care mi le-ai trimis şi autorul lor îmi place: mi se pare vrednicul urmaş al îndepărtaţilor lui strămoşi. Se spune că aceştia au venit din Myra şi au fost printre fugarii din Troia, din timpul lui Laomedon[7], bărbaţi întreprinzători, aşa cum ni-i arată tradiţia. Comentariile mele despre care îmi scrii nu-s încă puse la punct, dar ţi le trimit aşa cum sunt.

Suntem amândoi de acord în privința păstrării lor, încât nu mai e nevoie să-mi dau sfatul în această privință. Cu bine".

Acestea sunt, deci, scrisorile pe care și le-au scris unul altuia.

V [**82**] Patru bărbați au purtat numele de Archytas: primul, filozoful nostru; al doilea, un muzician din Mytilene; al treilea, autorul unei opere *Despre agricultură;* al patrulea, un scriitor de epigrame. Unii vorbesc și de al cincilea, un arhitect căruia i se atribuie o carte *Despre mecanică* care începe astfel: „Am învățat aceste lucruri de la Teucros din Cartagina"[8].

Despre muzician se povestește că, atunci când i s-a reproșat că nu poate fi auzit, a răspuns: „Ei bine, instrumentul meu vorbește, concurând pentru mine".

VI Aristoxenos spune că pitagoricianul nostru, cât a fost strateg, n-a fost niciodată învins; o singură dată a renunțat la comandă din pricina invidiei celorlalți, în urma cărui lucru armata a căzut imediat în mâinile dușmanului.

VII [**83**] A fost cel dintâi care a ridicat mecanica la un sistem, prin aplicarea principiilor matematice[9]; tot el a aplicat pentru prima oară mișcarea mecanică la o construcție geometrică, anume când a încercat, cu ajutorul secțiunii unui hemicilindru, să găsească două medii proporționale pentru a obține dublul cubului[10]. Și în geometrie a descoperit cel dintâi cubul, după cum spune Platon în *Republica*[11].

NOTE

[1] Este vorba de întâmplări din prima călătorie a lui Platon în Sicilia (388/7 î. Chr.). Dionysios, tiranul din Siracuza, este cel Bătrân.

[2] Prin „iscusință" e redat cuvântul *areté*.

[3] Scrisoarea lui Archytas către Platon este, după toate probabilitățile, apocrifă, la fel ca și cele două scrisori ale lui Platon, dintre care una se află reprodusă la Diogenes Laertios.

[4] „Urmașii" lui Ocellos sunt, metaforic exprimat, lucrările lui, ale căror titluri se dau mai departe. Ocellos, al cărui nume are și formele Okkelos și Okkilos, este un vechi pitagorician, citat și în catalogul pitagoricienilor la Iamblichos (*Vita Pyth.*, 267).

Texte referitoare la el, vezi Diels-Kranz, *Vors.*[5], I, p. 440-441. Operele citate de Diogenes Laertios sunt, desigur, apocrife. Scrierea *Despre natura universului*, transmisă sub numele lui Okkelos, este un fals tardiv (posterior lui Andronicos din Rhodos, după Diels, *Doxogr. Gr.*, p. 187 şi urm.). *Viaţa* lui Archytas de la Diogenes Laertios, VIII, 79-83, e editată şi de Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 421 (minus scrisorile).

[5] Formula finală vrea să dea iluzia autenticităţii operelor lui Ocellos şi a scrisorii lui Archytas, fără însă a reuşi.

[6] Aceasta constituie scrisoarea a XII-a din colecţia scrisorilor lui Platon şi e, desigur, apocrifă, ca şi scrisoarea a IX-a, care nu se găseşte la Diogenes Laertios şi e tot apocrifă.

[7] *Myra*, oraş în Lycia (Asia Mică). *Laomedon* – tatăl lui Priam. Dar mai sunt şi alţi Laomedoni troieni (vezi Quintus Smyrnaeus, II, 293).

[8] Primii patru Archytas par luaţi dintr-o listă de omonimi ca acelea ale lui Demetrios din Magnesia. Al cincilea pare adăugat din altă parte. Dar obiceiul de a cita *incipit*-ul lucrărilor, aşa cum se face aici, este frecvent la Demetrios din Magnesia. Deci credem că Archytas arhitectul era citat la Demetrios, poate tot sub formă de adaos, ca aici.

[9] Această informaţie pare justă: aplicarea matematicii, sau, mai bine zis, tratarea matematică a mecanicii, metodă pe care o va duce la culmi nebănuite Arhimede (287-212 î. Chr).

[10] Textul acestei construcţii a lui Archytas, după Eudemos istoricul matematicilor greceşti, conservat la Eutocius, *in Archimedis sphaer. et cyl.*, II (III[2], 84, Heiberg), împreună cu traducerea lui Paul Gohlke, se găseşte la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9] I, p. 425-427 (vezi şi B. L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, 1956, p. 249-252).

[11] Este îndoielnic că pasajul la Platon, *Repubtica*, VII, 528 *b*, s-ar raporta la această „descoperire" a lui Archytas. De altfel descoperirea cubului, care e o figură cât se poate de simplă şi firească, trebuie să fi fost mult anterioară lui Archytas.

CAPITOLUL al V-lea

ALCMAION

(Nu se poate determina mai de aproape timpul când a trăit)

I Alcmaion din Crotona, un alt discipol al lui Pitagora, a scris mai ales lucrări medicale[1], dar câteodată se ocupă şi de filozofia naturii, ca atunci când spune:

„Cele mai multe lucruri omeneşti sunt pereche"[2]. Se crede că el, cel dintâi, a alcătuit un tratat de fizică[3], şi după cum aflăm de la Favorinus, din *Istorii felurite;* Alcmaion spunea că Luna şi-n general corpurile cereşti[4] au o natură veşnică.

II Era fiul lui Peirithoos, cum ne spune singur, la începutul tratatului său: „Acestea sunt cuvintele lui Alcmaion din Crotona, fiul lui Peirithoos, pe care le-a spus lui Brotinos, Leon şi Bathyllos: despre cele invizibile, ca şi despre cele muritoare, numai zeii au o cunoştinţă sigură; pentru noi, oamenii, numai o presupunere din semne este posibilă" Şi aşa mai departe[5].

Mai susţine că sufletul e nemuritor şi că e în continuă mişcare, ca şi soarele[6].

NOTE

[1] Textul scurtului capitol despre Alcmaion se găseşte şi la Diels-Kranz, *Vors.*[5], I. p. 210. Referate despre Alcmaion şi fragmentele lui, *ibid.*, în continuare, p. 210-216. Calitatea de medic a lui Alcmaion este bine stabilită. Concepţia lui medicală este legată de cea filozofică şi reciproc.

[2] *Alcmaion.* în cosmologia, ca şi în doctrina lui medicală, pune accentul pe perechile de contrarii: umed-uscat, frig-cald, amar-dulce, alb-negru, bun-rău etc. Vezi Aristotel, *Metaphys.*, A 5, p. 986 a, 22 şi urm. Apoi Aëtius, V, 30, 1 (fragm. 4 Diels-

Kranz[5]). Echilibrul acestor contrarii în organismul uman produce starea de sănătate, iar dominaţia uneia dintre ele e producătoare de boală.

[3] Acest lucru nu e verosimil. Primul tratat cosmologic şi filozofic, care a căpătat mai târziu titlul *Despre natură*, pare a-l fi scris Anaximandru din Milet.

[4] Avem oare la Alcmaion prima divinizare la greci a corpurilor cereşti ? Căci pentru un grec, numai divinul este etern. Concepţia despre divinitatea aştrilor este străină grecilor; în schimb e familiară babilonenilor, de la care grecii au primit această idee şi astrolatria. Să fie Alcmaion primul care a introdus-o în Grecia ? Ştim că, mai târziu, Platon, Aristotel, stoicii şi neoplatonicienii au crezut şi ei în divinitatea aştrilor.

[5] Avem deci aici începutul cărţii lui Alcmaion, care prezintă o concepţie agnostică despre lucruri.

[6] Sufletul, care e principiu de mişcare în natură, trebuie deci să aibă mişcarea veşnică şi, ca atare, să fie nemuritor. În concepţia grecilor, ceea ce e principiu de mişcare are mişcarea conţinută în esenţa lui: mişcarea constituie esenţa lucrului care e principiu de mişcare, încât acesta nu-şi poate pierde mişcarea fără a-şi pierde esenţa, ceea ce nu e cu putinţă. De aceea sufletul e veşnic în mişcare şi nepieritor.

CAPITOLUL al VI-lea

HIPPASOS
(sec. IV î. Chr.)

I **[84]** Alt pitagorician a fost Hippasos din Metapont, II care susţinea că timpul în care se săvârşesc schimbările din univers este definit şi că Universul este limitat şi mereu în mişcare[1].

III După spusele lui Demetrios, din lucrarea sa *Omonimii,* n-a lăsat nimic scris[2]. IV Au fost doi bărbaţi cu numele de Hippasos, unul filozoful nostru, iar celălalt a scris *Constituţia laconiană* în cinci cărţi; el însuşi era spartan[3].

NOTE

[1] Scurtul text de la Diogenes Laertios, precum şi alte referate despre Hippasos se găsesc la Diels-Kranz, *Vors*[5-9], I, p. 107-110. Ţinând socoteală de faptul că Hippasos face parte din vechea generaţie de pitagoricieni şi că ideile lui sunt destul de rudimentare, preferăm să-l plasăm, împreună cu van der Waerden (*op. cit.*, p. 177), la începutul secolului al V-lea î. Chr. Ideea că universul este limitat şi că e asemenea unui animal ce respiră şi introduce în corpul său aerul exterior nelimitat, dându-i în modul acesta o limitare, este o concepţie arhaică pitagoriciană. Mişcarea veşnică este iarăşi o idee care se întâlneşte la toţi fiziologii, începând cu Anaximandru.

[2] Informaţia lui Demetrios din Magnesia cum că el n-ar fi scris nimic este interesantă. După alţii, el primul ar fi divulgat doctrina pitagoriciană, care era până la el secretă, din care cauză ar fi pierit pe mare (Iamblichos, *Vita Pythagorae,* 88). După Nicomahos (la Iamblichos, *Vita Pythagorae,* 81), el ar fi fondat secta pitagoriciană a acusmaticilor.

[3] Despre *Hippasos Laconianul,* scriitor istoric, nu ştim mare lucru. Se întâlneşte şi la Athenaios.

CAPITOLUL al VII-lea

PHILOLAOS
(pe la 440 î. Chr.)

I Philolaos din Crotona era pitagorician; de la el a cerut Platon prin scrisoare lui Dion să cumpere tratatele pitagoriciene[1]. II El a fost condamnat la moarte[2], fiind socotit că tinde să devină tiran. Iată ce-am scris despre el:

Planuri ascunse de rumegi, cu grijă nespusă le ține.
Dar de le ai doar în cuget, pierdut ești de nu treci la fapt.
Astfel căzu Philolaos, răpus chiar de țara-i, Crotona.
Numai părând că el vrea să ajungă tiran.

III [85] Doctrina lui e că toate lucrurile se întâmplă, prin necesitate și prin armonie[3]. El a fost cel dintâi care a declarat că pământul se învârteşte în cerc, deşi unii spun că primul a fost Hiketas din Siracuza[4].

IV A scris o singură carte. După cum spune Hermip, un oarecare scriitor a afirmat că filozoful Platon, ducându-se în Sicilia la curtea lui Dionysios, a cumpărat-o de la rudele lui Philolaos pentru suma de patruzeci de mine alexandrine de argint și că această lucrare a prelucrat-o în dialogul său *Timaios*. Alții spun că Platon a primit-o în dar, pentrn că a obținut de la Dionysios liberarea unui tânăr discipol de-al lui Philolaos care fusese aruncat în închisoare[5].

După spusele lui Demetrios, din opera lui *Omonimii,* Philolaos a publicat cel dintâi, dintre pitagoricieni <cărți cărora le-a dat titlul de>[6] *Despre natură,* al căror început e următorul: „Natura în univers este orânduită din elemente limitate și nelimitate și așa este întregul univers și tot ce se află în el"[7].

NOTE

[1] Textul vieții lui Philolaos de la Diogenes Laertios se găsește editat critic la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 398, iar referate despre Philolaos și fragmentele rămase de la el, *ibid.*, p. 398-419. Acuzația de plagiat, după care Platon ar fi copiat în dialogul său *Timaios* o lucrare a lui Philolaos (vezi și mai jos, Diogenes Laertios, VIII, 85), provine, după părerea noastră, în ultimă analiză, de la Aristoxenos din Tarent, discipolul lui Aristotel și adversarul lui Platon.

[2] Este vorba de Dion și nu de Philolaos, cum crede Diogenes Laertios, după cum se vede din versurile biografului nostru, care urmează mai departe. Se vede deci că el și-a înțeles greșit izvorul. Philolaos, după distrugerea școlii pitagoriciene prin răscoala provocată de Chilon și arderea casei lui Milon din Crotona, unde se întruneau partizanii școlii, s-a refugiat la Theba și a murit, probabil, în Peloponez.

[3] Ca pitagorician, Philolaos acordă mare importanță armoniei, adică relației fixate între lucruri ca factor în cosmologie.

[4] *Philolaos* ar fi socotit că Pământul se învârtește nu în jurul Soarelui, ci Pământul împreună cu Soarele, Luna, celelalte cinci planete cunoscute în antichitate, cerul stelelor fixe și un nou corp ceresc imaginat de el și numit *antichton* (pentru a completa numărul de 10 care e perfect), se învârtește în jurul Focului Central, numit de el Cămin (*Hestia*) (vezi Aëtios, II, 6, 5 și III, 11, 3; vezi și Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 403). *Hiketas din Siracuza*, pitagorician vechi, dar nu din prima generație de după Pitagora (lipsește în catalogul lui Iamblichos și al pitagoricienilor), a susținut, spre deosebire de Philolaos, învârtirea Pământului în jurul axei sale, după cum afirmă precis acest lucru Cicero, *Academica priora*, II, 39, 123, (cf. și Aëtios, III, 9, 1 și urm.).

[5] Vedem că și în această privință (plagiatul lui Platon) circulau diverse versiuni, după înclinația greacă spre fabulație.

[6] Cuvintele între paranteze ascuțite sunt completate de H. Diels.

[7] Avem aici un *incipit*, după obiceiul lui Demetrios din Magnesia, care e citat puțin mai sus. Despre autenticitatea fragmentelor păstrate de la Philolaos, contestată de unii, sunt discuții, care nu sunt încă definitiv încheiate. A intra în aceste controverse depășește planul comentariilor noastre.

CAPITOLUL al VIII-lea

EUDOXOS
(circa 550-460 î. Chr.)

I **[86]** Eudoxos din Cnidos, fiul lui Aischines, a fost astronom, geometru, medic şi legiuitor[1]. II A învăţat geometria de la Archytas şi medicina de la Philistion[2] sicilianul, după cum ne informează Callimah, în *Tabelele* sale[3]. Sotion, în ale sale *Succesiuni ale filozofilor,* spune c-a fost şi elevul lui Platon. Când avea douăzeci şi trei de ani şi era foarte strâmtorat, atras de reputaţia socraticilor, a pornit spre Atena împreună cu medicul Theomedon[4], care-i purta de grijă. Unii spun că era chiar drăguţul lui Theomedon. A debarcat la Pireu şi se ducea în fiecare zi la Atena, iar după ce asculta lecţiile sofiştilor se întorcea în port. **[87]** Două luni a trăit acolo, apoi s-a întors acasă unde, ajutat de generozitatea prietenilor lui, a plecat în Egipt cu medicul Chrysippos[5], având scrisori de recomandare de la Agesilaos către Nectanabis[6], care l-a introdus la preoţi. A rămas acolo un an şi patru luni şi şi-a tuns barba şi sprincenele[7]. Unii spun c-a scris atunci lucrarea *Octaeteris*[8]. Din Egipt s-a dus la Cyzic şi Propondita, unde dădea lecţii ca sofist[9]. După aceea a plecat la curtea lui Mausol[10]. În cele din urmă s-a întors la Atena, având în jurul său mulţi elevi, după cum spun unii, cu gândul de a-i face necaz lui Platon, care la început îl nesocotise[11]. **[88]** Unii povestesc că, la un ospăţ dat de Platon, Eudoxos, din cauza numărului mare al invitaţilor, a introdus felul de aşezare al paturilor în semicerc[12]. Nicomah, fiul lui Aristotel, afirmă că Eudoxos socotea că plăcerea este binele[13]. III În cetatea lui natală, a fost primit cu mare cinste, dovadă decretul care s-a dat cu privire la el. Aflăm însă, de la Hermip, din cartea a patra a

lucrării lui *Despre cei șapte înțelepți*[14], că a devenit celebru în toată Grecia, atât ca legiuitor pentru concetățenii lui, cât și ca autor de tratate astronomice și geometrice și de alte lucrări importante[15].

[89] A avut trei fiice, Actis, Philtis și Delphis[16]. Eratosthenes, în cărțile sale intitulate *Către Baton*[17], ne spune că Eudoxos a compus și *Dialoguri ale cinicilor*[18], alții spun însă c-au fost scrise de egipteni în limba lor și că Eudoxos le-a tradus și publicat în greceşte[19]. Chrysippos din Cnidos, fiul lui Erineos[20], a urmat lecțiile lui despre zei, lume și fenomenele cerești, pe când în medicină a fost elevul lui Philistion sicilianul[21].

IV Și Eudoxos a lăsat câteva comentarii foarte bune. A avut un fiu Aristagoras, care l-a avut ca fiu pe Chrysippos, elevul lui Aethlios, căruia i se atribuia o lucrare medicală, *Tratamentul ochilor*, cercetările asupra naturii fiind o preocupare a lui[22].

V **[90]** Trei bărbați au purtat numele de Eudoxos: unul, filozoful nostru; altul, un istoric din Rhodos, al treilea, un grec sicilian, fiul poetului comic Agathocles, care a câștigat de trei ori premiul la serbările Dionisiilor din cetate și de cinci ori la serbările Leneene, după cum ne spune Apollodor, în *Cronografiile* sale. Mai avem și un altul, medic din Cnidos, amintit de Eudoxos în *Geografia* lui. Acesta sfătuia oamenii să-și mişte tot mereu membrele prin tot felul de exerciții gimnastice și tot așa să-și exercite și organele simțurilor[23].

VI Aceeași autoritate, Apollodor, arată că Eudoxos din Cnidos era în floarea vârstei în timpul olimpiadei a o sută treia[24] și că a descoperit proprietățile liniilor curbe[25]. A murit la cincizeci și trei de ani. Aflându-se în Egipt cu Chonuphis din Heliopolis, Apis, taurul sfânt, i-a lins haina, din care fapt preoții au prezis că va deveni renumit, dar va trăi puțin; așa ne informează Favorinus, în *Amintirile* sale[26].

[91] Iată și versurile noastre despre el:

> Murmură zvonul că-n Memfis Eudoxos aflatu-și-a soarta,
> Tauru-i fuse prorocul, cea fiară cu coarne frumoase.
> Dar... un cuvânt nu suflat-a, cum vreți să vorbească... un taur ?

Firea lui Apis nu-i dete o limbă pe şleau grăitoare.
Haina, în schimb, el i-a lins-o, cuminte alăturea stându-i
Limpede-oracol ce sună: „Curând tu pleca-vei din viaţă".
Vreme prea multă nu trece şi-ntocmai destinu-mplinit e,
După ce însă văzuse clar cincizeci şi trei de pleiade.

Din pricina strălucirii renumelui său, Eudoxos era numit „ilustrul"[27] (*Endoxos*), în loc de Eudoxos.

După ce ne-am ocupat cu pitagoricienii de seamă, vom discuta acum aşa-numiţii filozofi sporadici[28] şi mai întâi trebuie să vorbim despre Heraclit.

NOTE

[1] Despre *Eudoxos din Cnidos*, vezi B. L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, Basel-Stuttgart, 1956, p. 292-313. Este unul dintre cei mai de seamă astronomi şi matematicieni ai antichităţii. În astronomie, el este creatorul teoriei sferelor homocentrice pentru a explica anomaliile mişcărilor planetelor, teorie continuată şi dezvoltată mai departe de Callippos şi apoi de Aristotel. În matematică, el a formulat teoria proporţiilor (cartea a V-a a *Elementelor* lui Euclid pare a proveni de la el). În matematică este descoperitorul a multe proprietăţi de seamă ale figurilor geometrice, precum şi creatorul metodei exaustiunii, care este o prefigurare a calculului integral modern.

[2] Informaţiile că ar fi învăţat geometria de la Archytas şi medicina de la Philistion sicilianul par a fi corecte şi provin de la un izvor bun: Callimah, în ale sale *Pinakes*. Fragmentele medicului Philistion din Locroi, vezi la M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin, 1901, p. 109-116. A trăit la curtea lui Dionysios cel Tânăr din Siracuza, continuator al lui Empedocle ca direcţie medicală.

[3] Eruditul Callimah în *Tabelele* lui s-a ocupat de celebrităţile din toate domeniile.

[4] Pe *Theomedon*, medicul, nu-l cunoaştem decât din acest text al lui Diogenes Laertios.

[5] *Chrysippos*, nume purtat de mai mulţi medici. Chrysippos, discipol al lui Aethlios, care a scris despre *Tratamentul ochilor*, este citat mai jos (Diogenes Laertios, VIII, 89).

[6] *Nectanabis*, faraon al Egiptului din dinastia a XXV-a, detronat de perşi sau vreun alt personaj necunoscut. Forma obişnuită a numelui în greceşte, Nectanebo, se

găsește la Diodor din Sicilia, XVI, 48 și la alții. Mai sunt și alte forme ale numelui care se găsesc la autorii greci.

[7] Ca să nu poată ieși în public și să se consacre numai studiului. Acest lucru se spune că l-au mai făcut și alții: de exemplu Demostene, care s-a ras în cap cu același scop.

[8] *Oktaeteris* este un interval de opt ani, un ciclu introdus pentru a pune calendarul lunar de acord cu cel solar. Aici *Oktaeteris* e titlul unei lucrări a lui Eudoxos.

[9] *Sophisteúein* înseamnă „a exercita meseria de sofist", deci „a da lecții ca sofist".

[10] *Mausol*, rege al Cariei (377-352 î. Chr.) și soțul reginei Artemisia (diferită de Artemisia care a luat parte la bătălia de la Salamina 480 î. Chr.); a devenit celebru prin monumentul funerar ridicat de Artemisia în cinstea lui, monument care a luat numele de *mausoleum*, împodobit cu basoreliefuri sculptate de marele sculptor Scopas, una dintre cele șapte minuni ale antichității.

[11] În general, raporturile dintre Eudoxos și Platon ar fi fost cordiale, Eudoxos socotindu-se ca un afiliat, dacă nu ca aparținând direct Academiei platonice. Informația de aici este interesantă. Nu e exclus ca Platon să nu-și fi dat seama de la început de marea valoare a omului de știință Eudoxos. De altfel și în idei, după cum vom vedea, sunt diferențe între Euxodos și Platon.

[12] Aranjamentul este de natură să mărească numărul locurilor la masă, ceea ce dovedește dotația lui Eudoxos și în domeniul geometriei practice.

[13] Deci, după Eudoxos, „plăcerea" este „binele", lucru la care, desigur, n-ar fi subscris Platon. Problema plăcerii este tratată de Platon într-unul din ultimele lui dialoguri filozofice, *Philebos*.

[14] Cartea a IV-a a lucrării *Despre cei șapte înțelepți* de Hermip face parte, probabil, din marea lucrare a acestuia, cu titlul *Bioi*. Cu ce ocazie vorbește Hermip în *Despre cei șapte înțelepți* de Eudoxos, nu știm. Probabil că e o apreciere lăturalnică, întrucât nu vedem ce legătură are Eudoxos cu cei șapte înțelepți.

[15] Despre descoperirile lui Eudoxos în domeniul matematicii, vezi lucrarea lui B. L. van der Waerden citată mai sus (n. 1).

[16] Nu cunoaștem nimic altceva despre aceste trei fiice ale lui Eudoxos.

[17] Nu știm cine e acest *Baton* căruia e dedicată lucrarea lui Eratostene. Diogenes Laertios (VI, 99) citează pe un Baton stăpân al lui Menip. Menip trăiește pe la mijlocul secolului al III-lea î. Chr. Anii între care a trăit Eratostene sunt cam 276-194 î. Chr. (vezi Ueberweg–Praechter, *Grundriss*[12], 1926, p. 15).

[18] Nu știm mai de aproape conținutul acestor dialoguri.

[19] Cunoștea Eudoxos limba egipteană și putea traduce din ea ? Lucrul n-ar fi imposibil. Dar ce caută dialoguri cinice scrise pe limba egipteană în prima jumătate a sec. IV î. Chr., deci înaintea Ptolemeilor ? Eudoxos a murit în 355/54 î. Chr.

[20] Chrysippos, fiul lui Erineos – unul dintre numeroșii medici care poartă numele de Chrysippos; a fost elevul lui Eudoxos și a scris despre tratamentul ochilor. Vezi și n. 5.

[21] Despre *Philistion*, vezi mai sus, n. 2.

[22] Despre *Aristagoras*, fiul lui Eudoxos, şi despre *Chrysippos*, nepotul de bunic al lui Eudoxos nu ştim mai mult decât se spune aici de către Diogenes Laertios.

[23] *Eudoxos din Rhodos*, care a scris *Înconjurul pământului*, desigur a pământului cunoscut de greci, a trăit în jumătatea a doua a secolului al III-lea î. Chr.

[24] Corespunde cu anii 368-365. Deci Eudoxos s-a născut pe la 408-405 î. Chr. şi a murit la 53 de ani (355-352).

[25] Vezi B. L. van der Waerden, citat în n. 1.

[26] Despre taurul sacru Apis (sau Hapi) avem informaţii mai ales din izvoare greceşti: Herodot, III, 27 şi urm.; Hecataios la Diodor din Sicilia, I, 85; Strabon, p. 807 etc. Apis era o întrupare a lui Osiris şi Ptah (vezi şi M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958, p. 63, 76).

[27] *Endoxos* înseamnă „ilustru". Deci avem aici un joc de cuvinte.

[28] Aici se încheie cartea a VIII-a, care declară că în cartea următoare, a IX-a, se vor trata filozofii „sporadici", care ies în afara cadrelor celor două şcoli de filozofie stabilite de Sotion: şcoala ioniană şi şcoala italică. Totuşi, după listele de succesiuni ale filozofilor, care mai de aproape sau mai de departe reproduc lista lui Sotion, numai Empedocle şi Heraclit sunt lăsaţi în afara listelor, ceea ce ar duce la concluzia că numai Empedocle şi Heraclit fac parte din filozofii numiţi „izolaţi".

Cartea a IX-a

CAPITOLUL I

HERACLIT
(pe la 500 î. Chr.)

I [1] Heraclit, fiul lui Bloson, sau, după unii, al lui Heracon, era originar din Efes[1]. Era în floarea vârstei în timpul celei de-a şaizeci şi noua olimpiade[2].

II Era mândru mai mult ca oricare altul şi dispreţuitor[3], cum se vede limpede din cartea lui, în care spune: „Erudiţia multă nu dă cumineţenie; astfel i-ar fi dat-o lui Hesiod şi Pitagora şi iarăşi lui Xenofanes şi Hecateu"[4], căci „înţelepciunea este un singur lucru: să înţelegi raţiunea cosmică, ea fiind aceea care conduce toate lucrurile prin toate"[5]. Mai spunea că „Homer ar merita să fie gonit din concursuri şi bătut cu nuiele şi Archilochos la fel"[6].

[2] Tot aşa, ar fi spus: „E mai multă nevoie să stingi aroganţa decât un incendiu"[7] şi: „Oamenii trebuie să lupte pentru lege, ca şi pentru zidurile cetăţii"[8]. El îi dojeneşte şi pe efesieni cu următoarele cuvinte, pentru că l-au exilat pe prietenul său, Hermodoros[9]: „Toţi oamenii maturi din Efes ar face bine să se spânzure şi să lase cetatea băieţilor imberbi, de vreme ce au alungat pe Hermodoros, cel mai vrednic dintre ei, spunând: «Nu vrem să fie nici unul dintre noi cel mai valoros; sau, dacă se găseşte vreunul, să meargă în altă parte şi să trăiască printre alţii»"[10]. Când efesienii i-au cerut să le facă legi, el le-a dispreţuit cererea, din cauză că statul se afla de mult sub stăpânirea unei constituţii rele.

[3] Retrăgându-se la templul zeiţei Artemis, el se juca la arşice cu băieţii, în timp ce efesienii stăteau în jurul lui şi priveau. „De ce

vă miraţi, ticăloşilor ? – îi întrebă – oare nu-i mai bine să fac acest lucru, decât să iau parte la viaţa publică împreună cu voi ?"[11].

III În cele din urmă, devenind mizantrop şi îndepărtându-se în munţi, îşi ducea zilele mâncând ierburi şi diferite plante. Când se îmbolnăvi din această cauză de hidropizie, se înapoie în cetate şi puse medicilor întrebarea, sub formă de enigmă, dacă sunt în stare să producă uscăciune acolo unde e umezeală din abundenţă. Medicii neînţelegând ce vrea să spună, Heraclit se îngropă lângă grajd în bălegar cu nădejdea că va elimina apa din el cu ajutorul căldurii bălegarului. Dar nici aşa nu obţinu nici un rezultat, şi muri la vârsta de şaizeci de ani[12].

[4] Am scris şi noi următoarele versuri despre el:

Deseori, multă uimire stârnitu-mi-a chipul în care
Viaţa-a-ndurat, Heraclit apoi moartea-a primit.
Trupul o crâncenă boală cu apă întreg i-l umpluse,
Via lumină-n priviri bezna pe veci cuprinzând.

Şi Hermip spune c-a întrebat pe doctori dacă putea vreunul să-i scoată lichidul din el golindu-i intestinele şi, la răspunsul lor că era peste putinţă, s-a întins la soare şi a poruncit sclavilor să-l ungă cu bălegar. Culcat astfel, muri în ziua următoare şi fu înmormântat în piaţa publică. Neanthes din Cyzic spune că, neputând să îndepărteze bălegarul de pe el, a rămas aşa şi, schimbat într-o stare de nerecunoscut, a fost mâncat de câini[13].

IV [5] Încă din copilărie a fost uimitor; când era adolescent spunea că nu ştie nimic, iar când deveni matur afirma că ştie totul. N-a fost discipolul nimănui, ci spunea că s-a cercetat pe sine[14] şi a învăţat toate de la el însuşi. Dar Sotion afirmă că, după unii autori, el ar fi fost discipolul lui Xenofanes[15]. Sotion mai spune că Ariston, în cartea lui *Despre Heraclit*[16], declară că Heraclit s-a lecuit de hidropizie şi a murit de altă boală. Şi Hippobotos povesteşte acelaşi lucru[17].

V În ce priveşte scrierea lui care ni s-a transmis, ea tratează mai cu seamă *Despre natură* şi e divizată în trei părţi: una cu privire la univers, alta la politică şi a treia la teologie[18].

[6] Această carte a consacrat-o în templul zeiţei Artemis şi, după părerea unora, s-a căznit s-o scrie mai neclar, pentru ca numai cei capabili s-o citească, de teamă ca un stil accesibil tuturor să nu dea loc la deprecierea ei[19]. Timon îl prezintă în aceste cuvinte:

> Heraclit cel greu de pătruns, printre dânşii
> Croncănind ca o cioară, mulţimea dispreţuieşte[20].

Theofrast spune că, din cauza melancoliei lui, Heraclit scrie unele lucruri terminate numai pe jumătate, iar altele o dată într-un fel, o dată altfel[21]. Antisthenes, în a sa *Succesiune a filozofilor,* citează renunţarea lui la regalitate[22] în favoarea fratelui său ca pe o dovadă de mărinimie. Cartea lui a avut o aşa de mare reputaţie, încât s-a întemeiat o sectă care, după el, s-a numit secta heracliteenilor[23].

VI **[7]** Iată, în linii generale, un rezumat al părerilor lui:

Toate lucrurile sunt alcătuite din foc şi se dizolvă tot în foc[24]. Toate se petrec în conformitate cu destinul[25] şi lucrurile se menţin în armonie prin transformări contrarii[26]. Toate lucrurile sunt pline de suflete şi zei[27]. A vorbit despre toate întâmplările orânduite din univers şi spune că soarele nu-i mai mare decât pare[28]. Mai spune şi acestea: „Niciodată nu vei da de limitele sufletului, oricât şi pe orice căi le-ai urmări, aşa de adânc e conţinutul lui"[29]. Spunea că părerea personală e epilepsie şi că ochiul minte[30]. Câteodată, în cartea lui el se exprimă luminos şi limpede, încât şi cel mai greu de cap poate înţelege uşor şi primi din spusele lui o înălţare a sufletului. În ce priveşte concizia şi gravitatea, expunerea lui e de neasemuit[31].

[8] Iată acum părerile lui Heraclit în amănunţimea lor: element este focul[32]; lucrurile toate sunt transformări ale focului şi iau fiinţă

prin rarefacție sau condensare[33]; dar nu explică limpede cum[34]. Toate lucrurile se nasc din contrarii și toate se scurg, așa cum curge un râu[35].

Universul e limitat și nu există decât o singură lume[36]. Ea se naște din foc și iarăși ia foc, aprinzându-se rând pe rând, după anumite perioade determinate, în vecii vecilor[37]. Aceasta are loc în conformitate cu destinul[38]. Dintre contrarii, cel care duce spre naștere se numește război și ceartă, iar cel ce duce spre dizolvare prin foc, se numește înțelegere și pace[39]. Schimbarea e numită drumul în sus și-n jos[40], în conformitate cu care se naște lumea.

[9] Într-adevăr, focul, îngroșându-se, se lichefiază și, căpătând consistență, se transformă în apă, iar apa, iarăși întărindu-se se preface în pământ. Acest proces, el îl numește drumul în jos. Pe urmă iarăși pământul se lichefiază și dă naștere în modul acesta apei și din aceasta derivă toate celelalte. Astfel, el reduce aproape toate lucrurile la exhalarea care are loc din mare[41]. Procesul acesta este drumul în sus. Exhalările se ridică atât din pământ, cât și din mare; cele din mare sunt luminoase și pure, cele din pământ sunt întunecoase. Focul este nutrit prin exhalările luminoase, iar elementul lichid de către celelalte[42]. Nu explică natura elementului înconjurător[43], dar spune că-n el se află bărci[44], cu partea concavă întoarsă către noi, în care se strâng exhalațiile luminoase și produc flăcări. Acestea sunt stelele[45].

[10] Flacăra Soarelui este cea mai strălucitoare și cea mai fierbinte. Celelalte stele sunt mai îndepărtate de Pământ, și de aceea strălucesc și încălzesc mai puțin. Luna, deși mai apropiată de pământ, străbate o regiune care nu-i pură. Soarele însă se mișcă[46] într-o regiune transparentă și pură, și păstrează o distanță proporționată față de noi. De aceea ne dă mai multă căldură și lumină. Eclipsele de Lună și de Soare au loc când bărcile se întorc cu scobitura în sus; fazele lunare ale Lunii se datoresc bărcii care se învârtește în jurul său, încetul cu încetul[47]. Ziua și noaptea, lunile, anotimpurile și anii, ploaia, vânturile și alte fenomene asemănătoare sunt explicate prin diferitele exhalări[48].

[11] Astfel, exhalaţia luminoasă care se aprinde în globul scobit[49] al Soarelui produce ziua, iar când exhalaţia opusă domină, ea pricinuieşte noaptea; creşterea căldurii, datorită exhalării luminoase, aduce vara, pe când preponderenţa umezelii, datorită exhalării întunecoase, aduce iarna[50]. Explicările date de el celorlalte fenomene sunt în acord cu aceasta. Nu explică natura pământului, nici aceea a bărcilor[51]. Acestea erau, deci, părerile lui[52].

VII Am menţionat în viaţa lui Socrate[53] povestea istorisită de Ariston[54], despre Socrate şi observaţiile făcute asupra cărţii lui Heraclit, pe care i-a procurat-o Euripide.

[12] (Seleucos gramaticul[55] însă spune cum un anume Croton[56] povesteşte în cartea sa *Cufundătorul* că amintita carte a lui Heraclit a fost adusă întâia oară în Grecia de unul Crates). Socrate[57] ar fi zis că este nevoie de un adevărat cufundător de la Delos[58] ca să nu te îneci în ea. Unii i-au dat titlul de *Muzele*, alţii titlul *Despre natură*, Diodotos o numeşte:

„O cârmă fără greş în rânduirea vieţii".

Alţii „Norma sau transformarea universului, acelaşi pentru toţi"[59].

VIII Se spune că, fiind întrebat de ce tace, el răspunse: „Ca să vorbiţi voi".

IX Şi Darius a dorit să-l cunoască şi i-a scris următoarele:

[13] „Regele Darius, fiul lui Hystaspes, trimite salutul său lui Heraclit, înţeleptul din Efes.

Eşti autorul tratatului *Despre natură*, care-i greu de înţeles şi de interpretat. În unele părţi, dacă o interpretăm cuvânt cu cuvânt, pare că conţine un studiu al întregului univers şi a tot ce se află în el şi că totul depinde de o mişcare divină; dar, în cele mai multe locuri, gândirea e întreruptă, aşa încât chiar cei mai cunoscători în literatură sunt încurcaţi şi nu ştiu care e justa interpretare a celor scrise de tine. De aceea regele Darius, fiul lui Hystaspes, doreşte să se bucure de învăţătura ta şi de cultura greacă. Vino, deci, pe dată, să mă vizitezi în palatul meu.

[14] De obicei, grecii nu-s înclinați să-și pună în lumină pe oamenii lor înțelepți și neglijează frumoasele lor învățături, făcute să fie ascultate cu atenție și însușite. La curtea mea însă îți sunt asigurate tot felul de privilegii, zilnic o conversație nobilă și demnă și o viață care ține socoteală de îndemnurile tale"[60].

„Heraclit din Efes salută pe regele Darius, fiul lui Hystaspes.

Toți oamenii de pe pământ se țin departe de adevăr și de dreptate și din pricina unei sminteli primejdioase, îndrăgesc avariția și setea de popularitate. Eu însă, care nu știu ce-i răutatea și mă feresc de sațietate, care e totdeauna strâns unită cu invidia, și am groază de a cădea în trufie, nu voi veni în Persia, ci mă mulțumesc cu puținul care e pe gustul meu"[61].

Astfel se prezenta înțeleptul nostru chiar față de un rege.

X **[15]** Demetrios, în cartea sa *Scriitori omonimi,* spune că i-a disprețuit pe atenieni, deși aceștia îl prețuiau foarte mult și, cu toate că efesienii îl desconsiderau, a preferat să rămână în patria sa. Și Demetrios din Faleron îl amintește în *Apărarea lui Socrate*[62].

XI Comentatorii scrierii lui sunt foarte numeroși. Printre ei se află Antisthenes și Heracleides din Pont, Cleante și Sphairos stoicul; mai e și Pausanias, numit și heracliteanul, Nicomedes, Dionysios, iar printre gramatici, Diodotos[63]. Acesta din urmă afirmă că opera lui nu-i un tratat despre natură, ci despre guvernare, partea referitoare la natură servind numai ca ilustrare[64].

[16] Hieronymos ne spune că Scythinos, poetul iambic, a pus tratatul lui Heraclit în versuri[65].

XII Heraclit e obiectul mai multor epigrame, dintre care și aceasta:

> Sunt Heraclit ! De mine joc vroiți să vă bateți ?
> Truda nu vouă închin, celor ce gându-mi pricep.
> Prețui un om cât pe trei zeci de mii, mulțimea nu-i nimeni.
> Chiar Persefonei de-aș fi oaspe, așa voi vorbi.

Și alta e următoarea:

Heracliteana carte la piept s-o deschizi nu e şagă.
Strâmtă-i cărarea şi pasu-ţi greu s-o străbat-ar putea
Bezna e fără un licăr, dar dacă-ţi găseşti călăuză
Un iniţiat, lumină e mult mai multă ca-n sori[66].

XIII [17] Cinci bărbaţi au purtat numele de Heracleitos: primul, filozoful nostru; al doilea, un poet liric care a scris un imn de laudă al celor doisprezece zei; al treilea, un poet elegiac din Halicarnas, despre care Callimah a scris următorul epitaf:

Jalnică veste mă surpă: muri Heraclit ! Curgeţi, lacrimi,
Fără popas ! Amintiri, ce-mi depănaţi un amurg
Martor veghilor noastre... Ş-acuma, prea dragule prieten,
Numai cenuşă ! Te plâng, plânge şi Halicarnas !
Dar filomelele tale trăiesc mai departe, pe ele
Hades atotrăpitor să le răpească nu-i chip;

al patrulea, un lesbian care a scris o istorie a Macedoniei; al cincilea, un măscărici care a îmbrăţişat această profesie, după ce fusese chitared[67].

NOTE

[1] Această *Viaţă* a lui Heraclit din Diogenes Laertios se găseşte editată critic în Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 139-143. Referate despre el şi fragmentele lui în continuare, *ibid.*, p. 143-190. Numele Bloson al tatălui lui Heraclit este mai bine atestat (*Suda*, inscripţii) decât cel de Blyson (ms. F.). Vezi asupra întregii chestiuni aparatul critic de la Diels-Kranz.

[2] Corespunde anilor 504-501 î. Chr.

[3] Acest lucru reiese foarte bine şi din cele circa 130 de fragmente care ni s-au păstrat din cartea lui.

[4] Fragm. 40 Diels-Kranz. Cuvântul pentru „erudiţie multă" e *polymathie*. Patru autori sunt acuzaţi de acest defect: Hesiod, Pitagora, Xenofanes şi Hecateu, deci autori din domenii destul de diferite, un poet didactic, un filozof reformator politic, un filozof poet şi un istoric-geograf.

[5] Fragm. 41. Cuvântul tradus cu „rațiune cosmică" este *gnóme*. Diels-Kranz îl traduc cu „gândire". Dar aici este vorba de o entitate care conduce, care guvernează toate lucrurile.

[6] Fragm. 42. În *Etica eudemică*, H, 1, p. 1235, a 25, e dată cauza pentru care Heraclit voia să-l gonească pe Homer din concursuri și să-l lase să fie bătut cu nuiele și anume fiindcă Homer făcuse urarea ca *Cearta* să piară dintre zei și oameni (Iliada, XVIII, 107); trad. G. Murnu, București, E.S.P.L.A., 1959, p. 348-349, v. 104-105). Dacă acest lucru s-ar întâmpla, lumea și întreaga devenire, după concepția lui Heraclit, s-ar opri în loc și ar pieri. Căci el zice în fragmentul 8: „Ceea ce se opune se îmbină, iar cea mai frumoasă armonie se naște din lucruri care diferă". Fragm. 51: „Ei (oamenii obișnuiți) nu înțeleg că ceea ce diferă se acordă cu sine: armonie răsfrântă, ca cea a arcului și a lirei". Iar fragm. 54: „Războiul este părintele tuturor lucrurilor, regele tuturor lucrurilor. El este acela care pe unii îi arată ca zei pe alții ca oameni, pe unii îi face sclavi și pe alții oameni liberi". Fragmentele în care Heraclit vorbește de armonia contrariilor și de lupta creatoare a acestora sunt foarte numeroase. În afară de cele citate mai sus, vezi fragm. 10, 50, 54, 60, 61, 62, 67, 80, 84 *a*, 88, 111, 126 etc.; vezi și *Heraclit*, București, Edit. de stat, 1950, p. 10. *Archilochos din Paros*, mare poet iambic (secolul al VII-lea î. Chr.), creator al genului. Fire de aventurier, a luptat ca mercenar în diverse armate. De la el nu avem păstrate decât fragmente.

[7] Fragm. 43

[8] Fragm. 44.

[9] *Hermodoros din Efes*, contemporan cu Heraclit, om politic și șeful fracțiunii aristocratice din cetate, cu care simpatiza și Heraclit. Hermodoros a fost exilat de efesieni, unde după venirea perșilor, domnea democrația, care era susținută de perși ca mai puțin periculoasă pentru dominația lor. După unii, el ar fi plecat la Roma și ar fi luat parte la redactarea legii celor 12 table și din această cauză i s-ar fi ridicat o statuie la Roma. Fragmentul lui Heraclit depășește persoana lui Hermodoros și constituie o biciuire, așa cum numai Heraclit știe s-o facă, a formelor aberante și a dezmățului democrației.

[10] Fragm. 121.

[11] Aceste detalii despre viața și faptele lui Heraclit, ca și la alți autori, s-au format mai târziu, probabil construite din anumite afirmații ale autorului, în cazul de față din cele spuse de Heraclit în fragm. 52: „Veacul este un copil care joacă la arșice. Stăpânirea e a unui copil". Ce este „veacul", cine e „copilul", care e „stăpânirea" lui ? Așa se prezintă fragmentele lui Heraclit, cu o franjă de indeterminare în care se pot ascunde fel de fel de sensuri neînțelese și de nepătruns. De aici sumedenia de interpretări de multe ori total diferite și opuse care s-au dat sentințelor lui. Probabil că posedarea operei întregi ne-ar fi ajutat mult la elucidarea sensului dictoanelor lui. Vedem deci cât de interesante sunt aprecierile despre stilul lui Heraclit pe care le vom întâlni la Diogenes Laertios. Vezi și studiul nostru *Die Typenbildende Geistesart der*

Hellenen in der Plastik und Literatur, în „Das Altertum", III (1957), p. 140, cu privire la modul cum s-au creat anecdotele despre viețile filozofilor.

[12] Dacă floarea vârstei a atins-o pe la 504-501 (vârsta de 40 de ani după sistemul cronologic al lui Apollodoros din Atena), atunci Heraclit a trăit cam de la 544-541 până la 484-481 î. Chr. Despre puzderia de versiuni ce s-au înfiripat în jurul morții lui Heraclit, vezi studiul nostru citat în nota precedentă, p. 142.

[13] Vezi finele notei procedente. Moartea unui filozof și felul cum ea a avut loc este una dintre rubricile cele mai apreciate și mai bine dotate cu povești de tot felul ale biografilor.

[14] Fragm. 101, citat de Plutarh, *Adversus Colotem*, 20; p. 1118 c: „M-am cercetat pe mine însumi". Dictonul are o aparență socratică, dar, desigur, el are cu totul alt sens la Heraclit, chiar dacă nu-l putem determina cu toată precizia și siguranța.

[15] E puțin probabil ca Heraclit să fi fost elevul lui *Xenofanes*. Acesta era în floarea vârstei (40 de ani) când s-a născut Heraclit. Deși Efesul nu e departe de Colofon, Xenofanes și-a părăsit de timpuriu patria și a rătăcit ca poet elegiac prin Grecia, mai ales prin Italia de sud, stabilindu-se până la urmă la Elea.

[16] Credem că este vorba de *Ariston din Chios* stoicul. Este cunoscută legătura fizicii stoice cu cea a lui Heraclit, așa încât mai repede a scris *Despre Heraclit* Ariston din Chios stoicul decât Ariston din Ceos peripateticianul sau vreun alt Ariston.

[17] S-ar putea ca atât Ariston, cât și Hippobotos să fie citați de Diogenes Laertios după Sotion, a cărui lucrare, după părerea noastră, a avut-o în mâinile sale.

[18] Această triplă diviziune a cărții lui Heraclit este interesantă, dar n-o putem stabili mai de aproape din fragmentele rămase. Desigur, acestea cu greu pot fi împărțite pe cele trei părți indicate: cosmologie, politică, teologie. Mai curând această împărțire este o construcție stoică, deși părțile, trei la număr, ale filozofiei stoice – fizica, logica și etica – nu se acoperă cu cele date aici pentru cartea lui Heraclit.

[19] Motivele pentru care a scris Heraclit în felul în care îi e caracteristic sunt mai adânci decât numai dorința de a nu fi înțeles de profani, ci ele se bazează pe însăși concepția lui despre Real.

[20] Fragm. 42 Diels, *PPhF*. 1901, p. 195.

[21] Desigur această caracterizare a stilului lui Heraclit, dată de Theofrast, este foarte reușită și valoroasă.

[22] Prin *basileús* e înțeles titlul de rege. Este vorba de titlul pe care îl căpătau șefii unui număr de familii aristocratice dintr-o cetate, beneficiind de anumite prerogative: politice, juridice, religioase. În acest sens se întâlnește cuvântul și la Homer și Hesiod.

[23] Această sectă a heracliteenilor a dăinuit până pe timpul lui Platon. Cratylos era unul din această sectă de filozofi.

[24] La toți filozofii lucrurile se nasc din *arché* și se întorc iarăși în *arché* în „principiul inițial" al lor. La Thales, *arché* e „apa", la Anaximandos „infinitul", la Anaximenes „aerul", la Heraclit e „focul".

[25] Termenul *eimarméne* pentru destin este, probabil, stoic, deși se întâlnește și la Platon. Termenul vechi, pentru timpul lui Heraclit, era *anánke*.

[26] Vezi textele citate în n. 6 de mai sus. Devenirea cosmică de altfel ca și cea umană, are loc prin jocul de interferare și echilibrare a contrariilor. Dezvoltarea prea mare a unui contrariu aduce după sine imediat reacția celuilalt contrariu și dezvoltarea acestuia, concomitent cu retragerea celuilalt, și aceasta are loc fără încetare printr-o oscilare perpetuă între cele două contrarii.

[27] Ideea aceasta se găsea și la Thales. Ea nu conține nimic mistic în ea. „Sufletul", ca și „zeii", care sunt forțe ale naturii, sunt principii de mișcare, de transformare în univers, și în om. Tot ce are mișcare spontană și posedă facultatea de a se preface în altceva, are „suflet" sau conține un principiu care e numit „zeu". De aceea toate lucrurile din univers sunt pline de suflete și de zei. După Thales, piatra magnetică avea suflet, deoarece poseda facultatea spontană de a mișca fierul.

[28] Cf. fragm. 3, după Aëtios, II, 21, 4: după Heraclit, Soarele are lățimea unui picior omenesc. 720 de asemenea lățimi constituie mărimea circumferinței cerești (este vorba de lățimea unghiulară a Soarelui). Dacă se iau două lățimi sau o dublă lățime a Soarelui, atunci avem 360 de diviziuni ale circumferinței cerești, sau 360 de grade.

[29] Cuvântul tradus aici cu „conținut" este *lógos* la Heraclit. Avem iarăși unul dintre acele fragmente cu interpretări felurite din cauza cuvântului *lógos*, care are atât de multe sensuri. Traducerile latine pun în locul cuvântului grec cuvântul *ratio*, care e tot așa de ambiguu (Meibomius, Cobet). Diels-Kranz traduc cu „Sinn" (sens), Otto Apelt „Grund" (fundament), Hicks „cause" (cauză), J. Burnet „measure" (măsură). Dacă se iau interpretările fragmentului în întregimea lui care s-au dat de diverși autori (acestea se numără cu zecile), atunci interpretările capătă o bogăție de forme care devine fantastică.

[30] Cuvântul tradus cu „părere proprie" este *oiesis*. El are sens peiorativ și înseamnă „închipuirea, necorespunzătoare realității, pe care cineva și-o face despre un lucru sau despre lucruri". Epilepsia era numită de greci „boală sacră", deoarece ei credeau că este trimisă de zei. Avem între tratatele hipocratice unul intitulat *Despre boala sacră*, la începutul căruia se arată că nu există boli trimise de vreun zeu și ca atare boala sacră, sau mai bine-zis toate bolile, sunt sacre, deoarece ele vin de la natură. Tratatul acesta credem că nu e de Hippocrate. Mai departe Heraclit spune că văzul nu este veridic și poate înșela. Dar în fragm. 55 Heraclit spune: „Prefer lucrurile care se pot vedea, auzi, învăța". Neavând decât frânturi smulse din ansamblul în care se aflau, e foarte greu să interpretăm afirmațiile lui, câteodată contradictorii. Probabil, în primul pasaj, Heraclit afirma că vederea poate da iluzii optice. În al doilea text, el spune că înțelege să pornească de la datele simțurilor pentru a ajunge la cunoașterea adevărată.

[31] Această caracterizare a stilului lui Heraclit, plasată între cele două doxografii, am fi înclinați s-o atribuim lui Theofrast.

[32] Aici începe expunerea doctrinei lui Heraclit în detaliile ei. Termenul *stoicheion* „element" nu este al lui Heraclit. Nici Platon nu-l cunoaşte încă. El se găseşte în mod curent la Aristotel. În vechime se întrebuinţau termeni ca *arché*, *rhizoma*, „rădăcină" (Empedocle), *sperma* „sămânţă" (Anaxagora), poate şi *pegé* „izvor".

[33] Ştim cu precizie că „rarefacţia şi condensarea" materiei primordiale, în speţă a aerului, pentru explicarea naşterii lucrurilor în lume a fost afirmată pentru prima dată de Anaximenes din Milet (vezi Hyppolyt, *Ref.*. I. 7, 3; Hermias, *Irrisio*, 7; şi mai ales fragm. 1 Diels-Kranz[5-9] (= Plutarh. *De primo frigido*, 7, p. 747 E). Dar la Heraclit, ne spune doxograful (după Theofrast), lucrurile nu erau explicate clar în privinţa aceasta.

[34] Vezi sfârşitul notei precedente. Aprecieri de genul acesta, indicând lipsa unei explicaţii mai precise a unei teorii la autorii de care se ocupă, este un obicei al lui Theofrast. Vezi mai jos textele notate cu numerele de note 43 şi 51. Astfel de expresii se găsesc şi în lucrări autentice ale lui Theofrast ajunse până la noi, cum e *De sensu*, 3, 4 etc.

[35] Ideea scurgerii veşnice a lucrurilor este caracteristică pentru doctrina lui Heraclit. Platon, în dialogul *Cratylos*, p. 402 *a*, exprimă astfel acest lucru: „Spune undeva Heraclit că toate se mişcă şi nimic nu stă pe loc şi compară lucrurile cu scurgerea unui râu, spunând că «în acelaşi râu nu vei intra de două ori»". Ca fragmente din cartea lui Heraclit care vorbesc de scurgerea veşnică a lucrurilor avem cele care poartă la Diels-Kranz[5-9] numerele 12 şi 91, primul citat de Areios Didymos, al doilea de Plutarh. Vezi şi fragm. 49 a din *Alegoriile homerice* ale unui oarecare Heraclit (care nu e Heraclit din Efes, dar citează acest text din filozoful nostru).

[36] Numărul lumilor a căror existenţă simultană o admit diverşi filozofi este una dintre rubricile îndrăgite de doxografi. Un text important din Aëtios, II, 1, 3 dă pe următorii filozofi ca admiţând o pluralitate de lumi simultane: Anaximandru, Anaximene, Archelaos, Xenofanes, Diogenes (din Apollonia), Leucip, Democrit, Epicur. Asupra primului, Anaximandru, şi chiar celui de-al doilea, Anaximene, am avea îndoieli că ar fi admis existenţa a numeroase lumi simultane (vezi şi Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*). Anaximandru a afirmat că materia primordială e „infinitul", de unde s-a putut deduce că pentru el şi lumile erau infinite. Anaximene a afirmat de asemenea că materia primordială e „aerul infinit". Dar doxograful Aëtios afirmă mai departe, în acelaşi text, că după Anaximandru aceste nenumărate lumi simultane erau echidistante, ceea ce înseamnă că izvorul lui Aëtios avea în vedere un text mai precis al milesianului care vorbea de aceste lucruri. Noi ştim că la Epicur lumile sunt infinite la număr şi echidistante. Deci rămân ca cei care au admis existenţa unei singure lumi următorii: Thales (poate lipseau date la el şi în antichitate asupra acestei probleme), Pitagora, Heraclit, Alcmaion, Parmenide (în partea a II-a a poemului său), Zenon (care poate că nici n-a pus problema), Melissos, Empedocle, pitagoricienii, Anaxagora, Platon, Aristotel. În general, cei care acceptă o singură lume într-un timp dat admit un proces de naştere şi de pieire a lumii, care se succede la

infinit. Mai precis se afirmă acest lucru de către Heraclit și Empedocle. La Platon, lumea e creată (dacă se poate lua *ad litteram* creația din *Timaios*), dar e veșnică, deși pieritoare, fiindcă divinitatea nu are nici un motiv ca s-o facă să piară. După Aristotel, lumea este necreată și nu va pieri niciodată, deci este veșnică și în trecut și în viitor. La Anaxagora, lumea iese dintr-un haos primordial, din starea în care toate elementele erau cufundate laolaltă, ele fiind orânduite în cosmosul actual de către rațiunea cosmică (*nous*), din care rațiunea umană e o parcelă. Dar el nu mai vorbește de o stare viitoare când lucrurile iarăși vor fi confundate la un loc.

[37] Vezi nota anterioară. Deci lumea se naște din foc și se întoarce iarăși în foc. Această concepție este admisă și de stoici (cu excepția lui Panaitios, care nu admitea incendiul final al lumii). Ei numesc nașterea lumii din foc *diakósmesis* sau *apokatastasis*, iar incendiul final al lumii care se întoarce în foc. Dar această stare ultimă nu este și definitivă, ci îndată se naște din nou lumea, spre a trăi, a se preface și a ajunge iarăși la *ekpýrosis*. Termenii aceștia nu se găsesc la Heraclit, dar ni se pare destul de clar că el admite această desfășurare ritmică a lumii și a devenirii. Vezi, în afară de doxografii (textul de aici de la Diogenes Laertios, care, după toate probabilitățile, provine printr-o serie de intermediari de la Theofrast, admite incendiul final al lumii), și fragm. 30 (*kósmos* trebuie tradus aici cu „orânduire", nu cu „lume"), 31, 66. Au fost autori moderni care au negat că Heraclit ar fi admis un incendiu final al lumii. Primul dintre aceștia este Lassalle, în monografia sa despre Heraclit, care afirmă că toată interpretarea sa a filozofiei lui Heraclit se prăbușește dacă convingerea sa că Heraclit n-a admis incendiul final nu se adeverește. Interpretarea hegeliană a lui Lassalle nu ține socoteală de realitățile grecești din secolele VI și V î. Chr. Lassalle socotește că „focul" la Heraclit reprezintă un simbol al mobilității, al devenirii și că nu este focul real. Mai aproape de noi, fără considerații hegeliene, au negat incendiul final al lumii ca aparținând doctrinei lui Heraclit John Burnet și Emile Bréhier.

[38] *Eimarméne* „destinul". E puțin probabil ca termenul să fi fost întrebuințat de Heraclit. În fragm. 1, cu care începe și cartea lui, Heraclit spune că toate lucrurile au loc în conformitate cu *logos*-ul. *Lógos* a fost tradus în cele mai felurite feluri imaginabile: vorbire (Rede), cuvânt, doctrină, rațiune, normă, lege etc. etc. Ceea ce e clar în textul citat mai sus este că *logos* înseamnă „legea" sau „norma" în conformitate cu care are loc devenirea tuturor lucrurilor. Dar la grecii de la începutul secolului al V-lea *lógos* nu poate însemna numai „legea" sau „norma" abstractă, ci este în același timp, însăși „orânduirea" cosmică în concret.

[39] Despre războiul și pacea, precum și armonia finală la Heraclit, am vorbit mai înainte (vezi mai sus, n. 6).

[40] Vezi și fragm. 60 și 59. Transformarea focului în apă (prin intermediul exhalațiilor) și a apei în pământ este drumul în jos, iar transformarea inversă, a pământului în apă și a apei în foc (prin intermediul exhalațiilor), este drumul în sus. Aceste duble transformări au loc în permanență cu dozări diferite, cu ritmuri deosebite, și ele constituie devenirea în univers și în om. Prefacerile drumului în sus domină în

timpul zilei, verii şi incendiului final, prefacerile drumului în jos domină în timpul nopţii, iernii şi naşterii lumii. Deci trei ritmuri, trei unduiri, din care cea mai mică, mai scurtă se inserează pe cea mai mare, mai largă: zi, vară, incendiu, pe de o parte, noapte, iarnă, creare, pe de alta. Lor le corespund în om: starea de veghe, tinereţea, moartea, iar pe altă parte somnul, bătrâneţea, naşterea. Pentru transformările pe drumul în sus şi în jos, vezi fragm. 76 („aerul" nu aparţine lui Heraclit) şi 77 (unde *psyche* este egal cu *pyr*). Pentru triplul ritm cosmic, vezi fragm. 67: „Zeul este zi şi noapte, iarnă şi vară, război şi pace, saturare şi foame". Ultimele două perechi corespund incendiului final (pace, saturare) şi naşterii lumii (război, foame). Pentru triplul ritm în fiinţa umană, vezi fragm. 88: „Acelaşi lucru este viu şi mort, treaz şi adormit, tânăr şi bătrân". Dacă mai sus am pus pe o linie starea de veghe, tinereţea şi *moartea*, iar pe altă linie somnul, bătrâneţea, *naşterea*, acest lucru nu trebuie să ne surprindă. Moartea corespunde cu *ekpyrosis*, incendiul lumii, starea supremă în univers. Vezi fragm 62: „Nemuritorii sunt muritori, muritorii nemuritori. Aceştia trăiesc moartea acelora şi mor viaţa lor".

[41] Heraclit nu cunoştea decât trei elemente: focul, apa şi pământul. Cele patru elemente, luate sistematic, au fost afirmate de Empedocle. Aerul este un element mai puţin evident, fiind invizibil. El se relevează omului fie în mişcarea sa, în vânt, fie ca ceaţă, brumă sau ca luminozitate a cerului albastru (*aithér*) (vezi lucrarea noastră *Le monde homérique*, Paris, 1934, p. 25). Totuşi, Heraclit şi-a dat seama de deosebirea prea mare dintre foc şi apă şi a simţit necesitatea de a introduce un intermediar ca substitut al aerului în vederea transformării focului în apă şi a apei în foc. Acest intermediar este „exhalaţia" care joacă un rol fundamental în devenirea cosmică, după cum afirmă chiar aici în mod expres doxograful nostru (Diogenes Laertios sau izvorul lui). Acesta ne vorbeşte, după Heraclit, de o a doua exhalaţie, care joacă rol de intermediar între pământ şi apă în vederea transformărilor lor reciproce. Deci exhalaţia luminoasă face trecerea de la apă la foc, iar exhalaţia întunecoasă face trecerea de la pământ la apă. Prima se degajă din apă, a doua din pământ. În § 31, exhalaţia luminoasă, care face trecerea de la apă la foc, se numeşte *prestér* „trombă arzătoare". Fragm. 31 este cosmogonic. Partea a doua din el se referă la faza finală a lumii, înainte de incendiul cosmic.

[42] Vezi sfârşitul notei anterioare.

[43] Vezi mai sus, n. 34.

[44] Dacă stelele sunt bărci, atunci cerul ar trebui să fie un ocean pe care se mişcă bărcile, aşa cum era concepţia la egipteni. Soarele, zeul Ra, se află într-o barcă, pe care o schimbă din când în când, bărcile având diferite nume. Ele se mişcă, navighează în oceanul ceresc, *Nun*. Heraclit pare să fi luat prima parte, barca, de la egipteni, fără a considera însă cerul ca ocean, idee prea străină de concepţiile despre cer ale grecilor. Fireşte însă, concepţia astronomică a lui Heraclit, deşi foarte înapoiată faţă de cea a lui Anaximandru, Anaximene, Pitagora, este totuşi naturalistă.

[45] Deci stelele provin din exhalaţiile luminoase aprinse, care sunt acumulate în albiile bărcilor cereşti, care au concavitatea întoarsă spre noi.

[46] Heraclit știe că Soarele e mai departe de noi decât luna. Diferența lor de lumină și de căldură o explică prin gradul de puritate sau de impuritate a regiunilor în care el se află. Deci Heraclit nu știe că luna primește lumina de la Soare. Acest lucru îl va stabili abia Anaxagora.

[47] Explicația eclipselor și a fazelor lunii este, desigur, naivă, dar naturalistă. Anaximandru le atribuie astupării orificiului în cercul de aer comprimat al astrului, prin care țâșnește focul vizibil pentru noi. Anaximene admitea corpuri cerești negre, fără lumină proprie, pentru a explica eclipsele. Cel puțin așa spun doxografii (vezi Aëtios, II, 13, 10). În orice caz, toate aceste explicații reprezintă un progres prin faptul că sunt naturaliste și nu fac apel la elemente mistice. Adevărata cauză a eclipselor a stabilit-o Anaxagora.

[48] Deci „exhalațiile" (*anathymiáseis*) explică toate fenomenele meteorologice la Heraclit.

[49] Manuscrisele au *kýklo*. Reiske propune să se citească *koílo*. Schimbarea cuvântului nu e necesară. Traducerea din textul nostru le combină pe amândouă.

[50] Vezi mai sus, n. 40, cele trei ritmuri ale devenirii cosmice. A treia unduire lipsește aici: oscilația zi - noapte persistă atât vara, cât și iarna, deși vara ziua e mai mare și noaptea mai scurtă, iar iarna invers. Probabil, când lumea se apropie de incendiul total, atunci vara se face din ce în ce mai lungă, cu zile din ce în ce mai lungi, iar iarna mai scurtă, cu nopți mai scurte. Crearea din nou a lumii după incendiul cosmic se face în mod brusc, focul transformându-se masiv în apă, iar apa în pământ și trombă arzătoare, după cum descrie fragm. 31, partea I. În partea a II-a a fragmentului se descrie faza finală a lumii: „<pământul> (după Kranz și alții. Diels voia să completeze <focul>) se revarsă în mare, iar apa capătă aceeași măsură pe care o avea înainte de a deveni pământ".

[51] Vezi mai sus, n. 34.

[52] Formula cu care se închid expunerile doxografice.

[53] Vezi Diogenes Laertios, II, 22.

[54] Probabil *Ariston din Chios* în lucrarea sa *Despre Heraclit* (vezi Diogenes Laertios, IX, 5, unde e menționat Ariston și această carte a lui).

[55] *Seleucos din Alexandria*, gramatician, poreclit *Homerikós*, citat de mai mulți autori: Athenaios, *Lexiconul Suda*, Stephanos Byzantios etc. Unii socotesc că n-ar fi același cu Seleucos gramaticianul, citat aici de Diogenes Laertios.

[56] *Croton* și *Crates* nu sunt cunoscuți din altă parte.

[57] Subiectul subînțeles al propoziției este Socrate și nu Crates, cum presupune Hicks. Acest lucru e confirmat de cele spuse de Diogenes Laertios, II, 22. Așadar paranteza pusă de Diels de la „Seleucos" până la „Crates" este foarte indicată. Asemenea paranteze, introduse de multe ori în mod destul de nepotrivit în mijlocul unui text curgător dacă se elimină textul parantezei, sunt lucruri obișnuite la Diogenes Laertios. Acest lucru l-a exasperat pe Hermann Usener, care a făcut ipoteza că Diogenes plagiază textul bine compus al unui alt autor, introducând din când în când,

sub formă de paranteză, informații care tulbură textul de bază copiat și de multe ori nu-și au locul acolo. Usener crede că poate fixa mai îndeaproape și metoda de lucru a lui Diogenes Laertios. Acesta ar fi pus pe scribi să copieze un text de bază al unui alt autor, iar textele parentetice care trebuiau introduse în acest text le-ar fi prins pe fițuici pe marginea textului de bază, fără să-și dea osteneala să le introducă el și lăsând această operație pe seama scribilor. Aceștia au plasat textul fițuicilor cum s-au priceput, de multe ori în locuri nepotrivite. Chiar dacă constatarea faptelor este justă la Usener, totuși interpretarea lor ni se pare că merge prea departe. Diogenes, care este totuși un căutător migălos de informații erudite a putut da el însuși aceste informații suplimentare sub formă de paranteze, pentru care n-a găsit locul adecvat, plasându-le mai mult sau mai puțin fericit în textul său.

[58] *Cufundătorii delieni* erau celebri în Grecia pentru dibăcia lor la înot și plonjare. Expresia „cufundător delian" a devenit proverbială, desemnând pe cel capabil de performanțe remarcabile în orice domeniu.

[59] Toate aceste titluri nu sunt autentice. În vechime cărțile nu purtau titlu. Autorul își scria în capul lucrării numele său, locul de origine și, în continuare, anunța subiectul lucrării sale și intențiile pe care le urmărește în scriere. Avem o mulțime de astfel de începuturi-titlu de la diverși autori: Herodot, Tucidide (de la aceștia avem opera întreagă), Hecateu, Alcmaion, Ion din Chios, Heraclit din Efes (de la ultimii doi avem începutul, fără numele și patria autorului) etc.

[60] Această scrisoare a lui Darius către Heraclit, ca și următoarea cu răspunsul acestuia, este un fals evident.

[61] Vezi nota precedentă.

[62] *Demetrios din Faleron* e un autor cunoscut, a cărui viață se află în Diogenes Laertios, V, 75-85. În catalogul scrierilor lui (V, 80-81) se află un titlu: *Socrate*, din care *Apărarea lui Socrate* menționată ar putea fi numai o parte.

[63] Heraclit a avut numeroși comentatori și, în afară de aceștia, a fost foarte mult citat și întrebuințat de alți autori, atât din cauza concepțiilor sale adânci despre lume și om, cât și din cauza stilului său unic în felul său. Aici sunt citați: *Antisthenes din Rhodos*, istoric din secolul al II-lea î. Chr. care a scris o carte despre *Succesiunile filozofilor*; *Heracleides din Pont*, cunoscut din *Viața* lui scrisă de Diogenes Laertios, V, 86-94; *Cleante* și *Sphairos*, doi filozofi stoici de seamă: primul șeful școlii după Zenon din Cition, originar din Assos; al doilea, originar din Bospor; Diogenes Laertios le-a consacrat câte un capitol cu viața lor (VII, 168-176 și VII, 177-178); *Pausanias*, numit Heracliteanul, care nu este cunoscut din altă parte; la fel *Nicomedes Dionysios* care e greu de identificat din cauza numărului enorm de purtători ai acestui nume care ne sunt cunoscuți, dacă ar fi cazul să fie identic cu vreunul dintre scriitorii cu acest nume citați de autorii vechi (aproape de 100) și *Diodotos* gramaticianul (mai avem un filozof peripatetician contemporan cu Strabon, citat de acesta, și un filozof stoic, profesorul lui Cicero, citat de elevul său).

[64] Informația lui *Diodotos* cum că scrierea lui Heraclit ar fi tratat despre politică și numai în subsidiar despre natură este interesantă, dar puțin verosimilă. Poate că aplicarea de către Heraclit a concepțiilor sale despre cosmos și devenirea lui la om, precum și la guvernământul lui, au făcut ca lui Diodotos să i se pară că politica este ultimul țel la care ajunge Heraclit, ceea ce desigur e eronat. Avem mărturiile unor autori, ca Platon, Aristotel, care pun tot accentul, în prezentarea doctrinei lui Heraclit, asupra aspectului ei cosmologic și metafizic ce apare dominant.

[65] *Hieronymos din Rhodos*, peripatetician, despre care am mai vorbit, citat de multe ori de Diogenes Laertios și de alți autori. *Scythinos din Teos* – istoric și poet, citat la mulți autori: Athenaios, Stobaios, Plutarh etc. (finele secolului al IV-lea î. Chr.). Texte privitoare la el și fragmentele lui, vezi la Hermann Diels, *PPhF*, 1901, p. 169 și urm.

[66] Autorul sau autorii acestor epigrame sunt necunoscuți. În prima epigramă, cuvintele puse în gura lui Heraclit se referă la caracterul mândru și disprețuitor al filozofului din Efes. A doua epigramă redă foarte profund impresia greșită de obscuritate a sentințelor înțeleptului nostru; dar e destul să-i cunoști în profunzime miezul doctrinei lui pentru ca tot ce spune să devină clar ca lumina.

[67] Avem aici, în fine, o listă de scriitori omonimi, probabil după Demetrios din Magnesia. Poetul liric care a scris laude celor 12 zei nu ne e cunoscut din altă parte. Următorul, poetul elegiac din Halicarnas, e citat și de Strabon. Avem aici citată epigrama frumoasă compusă de marele poet Callimah pentru el. Grația, delicatețea versurilor poetului alexandrin, sentimentul de tristețe resemnată, evocarea clipelor dragi de conversație cu cel mort pe când era încă în viață, nemurirea versurilor lui pe care nici Hades n-o poate lua, toate aceste sentimente gingașe fac din epigrama de față una dintre cele mai reușite ale ilustrului poet și erudit care era Callimah. *Heracleitos*, istoricul din Lesbos, nu ne e cunoscut din altă parte. Un *Heracleitos* chitaredul din Lesbos e citat și de Athenaios. Este el același cu măscăriciul lui Diogenes Laertios ? Ca în atâtea alte cazuri când este vorba de identificări de autori cu același nume, trebuie și aici să terminăm cu un semn de întrebare.

CAPITOLUL al II-lea

XENOFANES
(pe la 540 î. Chr.)

I **[18]** Xenofanes, originar din Colofon[1], era fiul lui Dexios sau, după spusele lui Apollodor[2], al lui Orthomenes. Timon îl lăuda cu aceste cuvinte:

Trufaş nu e Xenofanes ce pe Homer duşmăneşte[3].

Fiind exilat din oraşul său natal, el a trăit la Zancle, în Sicilia <şi, luând parte la colonizarea Eleei, a predat lecţii acolo>[4]. A trăit şi la Catane.

II După unii, n-a fost elevul nimănui; (după alţii, a fost elevul lui Boton din Atena sau, cum afirmă câţiva, al lui Archelaos)[5]. Sotion îl consideră contemporanul lui Anaximandru[6].

III Scrierile lui sunt în versuri epice, ca şi în versuri elegiace şi în iambi[7], în care îi atacă pe Hesiod şi Homer şi critică cele afirmate de ei despre zei[8]. Avea obiceiul să-şi recite singur propriile sale poeme[9]. Se spune că el a avut păreri contrare de cele ale lui Thales şi Pitagora şi că l-a atacat şi pe Epimenide[10]. A trăit până la adânci bătrâneţe, cum mărturisesc propriile lui cuvinte:

[19] Şaizeci şi şapte de ani îs de când eu, de-a lungul, de-a latul,
Griji având un stol, merg pe pământul grecesc,
Lângă aceştia adaug cei douăzeci şi cinci ai născării.
Despre aceşti de mai ştiu adevăr a grăi[11].

Xenofanes susţine că există patru elemente[12] ale lucrurilor, că lumile sunt infinite la număr[13], dar nu schimbătoare în timp[14]. Norii

se formează când vaporii produși de căldura soarelui se ridică în aerul înconjurător[15]. Natura divinității este sferică și n-are asemănare cu omul[16]. Ea vede și aude în întregimea ei[17], dar nu respiră[18]; ea este pe de-a-ntregul rațiune și gândire și este eternă[19]. Xenofanes, cel dintâi, a declarat că tot ce se naște este pieritor și că sufletul e o suflare[20].

IV Mai spunea că pluralitatea lucrurilor este inferioară rațiunii[21]; că întâlnirile noastre cu tiranii trebuie să fie sau cât mai puține la număr sau cât mai plăcute posibil.

[20] Empedocle spunându-i o dată că un om înțelept este de negăsit, el răspunse: „Firește, pentru că e nevoie de un înțelept ca să recunoască pe un alt înțelept".

Sotion spune că Xenofanes, cel dintâi a susținut că toate lucrurile sunt incognoscibile, dar Sotion se înșeală[22].

Unul din poemele lui este *Întemeierea cetății Colofon* și altul *Colonizarea Eleei din Italia*, în total, două mii de versuri[23]. Era în floarea vârstei în timpul olimpiadei a șaizecea[24]. Demetrios din Faleron, în opera sa *Despre bătrânețe*[25], și Panaitios stoicul, în cartea sa *Despre bucurie*[26], afirmă că și-a îngropat fiii cu propriile sale mâini, ca și Anaxagora[27]. Se crede c-a fost vândut ca sclav de ....[28] <și c-a fost liberat de> pitagoricienii Parmeniscos și Orestades[29]: așa ne spune Favorinus în prima carte a *Amintirilor* sale.

V A mai fost și un alt Xenophanes, din Lesbos, un poet iambic[30].

Aceștia au fost filozofii izolați[31].

NOTE

[1] Această viață a lui Xenofanes se găsește editată critic la Diels-Kranz, *Vors.*[6-9], I, p. 113 și urm. Referate și fragmentele din Xenofanes, în continuare, *ibidem*, p. 114-139. Diogenes Laertios, Viața lui Xenofanes și următoarele trei vieți ale lui Parmenide, Melissos și Zenon sunt traduse și comentate de D. M. Pippidi, *Fragmentele eleaților*, București, 1947. Colofon este un oraș din Asia Mică, aproape de Milet.

[2] Desigur *Apollodor din Atena*, în cartea lui *Chronologiile*.

[3] Diels fragm. 60, *PPhF*, p. 200. Text mai complet (cu cele două versuri în continuare) se găseşte la Sextus Empiricus, *Pyrrh. hypot.*, I, 224.

[4] Textul are o lacună în manuscrise, care a fost completată de Diels.

[5] *Boton* nu ne e cunoscut din altă parte. După Ps.-Plutarchos, *Vitae decem oratorum*, Viaţa lui Isocrate 3, Theramenes ar fi compus o lucrare de retorică cu titlul *Boton*. Diels, în *PPhF*, p. 20, aparatul critic la rândul 5, face ipoteza plauzibilă că tot acest pasaj, pus în paranteză, aparţine de *Viaţa lui Xenofon*. Într-adevăr, cum poate fi Xenofanes, care a trăit în secolul al VI-lea, elevul lui *Archelaos*, care trăieşte în secolul al V-lea î. Chr. ?

[6] Şi acest lucru nu pare verosimil. *Anaximandru* moare puţin după 547/6 î. Chr. Să fi ascultat Xenofanes în tinereţe pe filozoful milesian ? Dar Xenofanes a fost în primul rând un bard, poet elegiac, iar ideile lui cosmologice au ceva retrograd şi, în orice caz, doctrina lui nu prezintă nici o asemănare cu concepţiile lui Anaximandru. Xenofanes este original în ceea ce priveşte concepţiile sale despre zei, dar nu învederează nici o influenţă din partea lui Anaximandru. Chiar dacă Sotion a afirmat că Xenofanes a fost discipolul lui Anaximandru, el pune în *Succesiunile* sale pe Xenofanes în continuarea lui Pitagora, deci în succesiunea filozofilor din şcoala italică, nu din cea ionică.

[7] De la Xenofanes avem fragmente scrise în hexametri din poemele *Despre natură* şi *Silloi*. Acestea din urmă erau versuri satirice în care Xenofanes ataca credinţa lui Homar şi Hesiod, precum şi a grecilor în general, în zeii antropomorfi. *Elegiile* lui, din care avem 9 fragmente (la Diels-Kranz), cu un total de 48 de versuri, sunt scrise în distihuri elegiace. Nu avem fragmente în iambi. Pare deci a fi o confuzie cu *Silloi*, care la Xenofanes sunt scrise în hexametri.

[8] Vezi Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], fragm. 11-16, în care, cu o vigoare neîntrecută, Xenofanes atacă credinţa grecilor în zeii antropomorfi, care fură, comit adultere şi se înşeală unul pe altul, după cele ce spun Homer, Hesiod. Apoi arată că, dacă boii, caii şi leii ar avea mâini şi ar putea picta ca oamenii, ei ar reprezenta pe zei, ca şi oamenii, după propria lor asemănare. În fine, mai spune că negrii îşi imaginează pe zeii lor cu nasul cârn şi negri la culoare, iar tracii, cu ochii albaştri şi părul roşcat. Ultimul text e foarte important prin vechimea lui pentru cunoaşterea înfăţişării tracilor, întrucât aparţine secolului al VI-lea î. Chr. Concepţia sublimată, neantropomorfă despre zei a lui Xenofanes se găseşte în fragm. 23-26, despre care vom mai vorbi.

[9] Xenofanes, după plecarea din patrie, din Colofon, a exercitat profesiunea de bard rătăcitor, care îşi recita propriile sale poeme. Vezi şi versurile lui citate puţin mai departe de către Diogenes Laertios.

[10] Concepţiile astronomice ale lui Xenofanes sunt retrograde şi cu totul diferite de ale lui Thales şi Pitagora. De Pitagora, respectiv de doctrina transmigraţiei sufletelor la acesta, el se leagă în mod batjocoritor în fragm. 7 (din *Elegii*).

[11] Fragm. 8. Deci la 92 de ani Xenofanes era încă în viaţă şi scria elegii.

[12] Cuvântul *stoicheion* „element" nu este al lui Xenofanes (vezi n. 32 la *Heraclit*). Există două monografii valoroase, chiar dacă nu prea sunt de acord între ele: una de Hermann Diels, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig, 1899, și alta de Otto Lagercrantz, *Elementum. Eine lexicologische Studie. I (Skrifter utgifna of K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Uppsala*, IX, 1), Uppsala-Leipzig, 1911. În orice caz, Xenofanes nu cunoaște cele patru elemente, care datează de la Empedocle. Nici Heraclit nu cunoaște cele patru elemente ca fiind constitutive ale universului.

[13] Această scurtă și sumară doxografie a lui Xenofanes pe care o dă Diogenes Laertios aici nu lămurește și nu ne informează despre ideile originale, am zice năstrușnice, pe care Xenofanes le avea în materie de cosmologie. Astfel, după dânsul, suprafața Pământului se termină la picioarele noastre, ea merge în lături la infinit, iar Pământul în adâncime iarăși este infinit (vezi fragm. 28); desigur, și atmosfera e infinită. Există un număr infinit de sori. Soarele vine din infinit și se duce în infinit, încât în fiecare zi răsare și apune un alt soare (vezi Hippolytos, *Refut.*, I, 14, 3; Aëtios, II, 24, 9).

[14] Deci, după Xenofanes, există o singură lume, infinită ca dimensiuni și care nu se naște și nu piere în timp.

[15] Vezi fragm. 30.

[16] Vezi fragm. 23, în care însă nu se vorbește de forma sferică a divinității. S-a discutat mult în filozofia burgheză dacă zeitatea lui Xenofanes este transcendentă lumii sau dacă este imanentă în întregul univers, deci dacă Xenofanes este teist sau panteist.

[17] Vezi fragm. 24; cf. și Epicharmos, fragm. 12 (Diels-Kranz), despre rațiune, probabil inspirat din Xenofanes.

[18] Cuvintele, *dar nu respiră* sunt foarte importante. Ele învederează o polemică cu Pitagora, după care lumea respiră, trăgând suflarea sau vidul din afara ei. Aceste cuvinte, care trebuie să fie scoase de undeva din poemele lui Xenofanes, garantează autenticitatea doctrinei pitagoriciene despre lumea limitată ca dimensiune, care respiră. Vezi de altfel și Aristotel, *Physica* 6, p. 213 b, 22, și Stobaios, *Eclog.*, I, 18, 1 c (*Doxogr. Gr.*, p. 316). Dar mărturia lui Xenofanes este cu atât mai prețioasă, cu cât ea este cu două secole anterioară celei a lui Aristotel. Xenofanes este un contemporan ceva mai tânăr al lui Pitagora și, prin urmare, confirmă autenticitatea doctrinei pentru timpul lui Pitagora. De altfel caracterul arhaic al ideii unui univers limitat, univers-vietate, care respiră, trăgând aer și vid din afara lui, este destulă garanție a autenticității și vechimii ei.

[19] Vezi și fragm. 24-26.

[20] Aici avem rubrica primului descoperitor, obișnuită la biografi. Atribuirile celor două descoperiri lui Xenofanes sunt niște banalități: „tot ce se naște piere" și „sufletul este suflare" încât cu greu credem că au așteptat aceste afirmații ca să fie descoperite abia de filozoful din Colofon.

[21] Ansamblul în care a afirmat acest lucru nu e cunoscut.

[22] *Empedocle* nu e contemporan cu Xenofanes, aşa încât n-a putut conversa cu el. Xenofanes trăieşte aproximativ de la 580 la 490, iar Empedocle cam de la 480 la 420 î. Chr. Sotion ar fi făcut din Xenofanes, după cum afirmă aici Diogenes Laertios, un precursor al scepticismului. Într-adevăr, Sotion ar fi pus pe Xenofanes înaintea sceptic ilor, ca înaintaş al lor. Nu ştim pe cine reproduce Diogenes Laertios când afirmă că Sotion s-a înşelat când l-a declarat pe Xenofanes ca agnostic şi, prin urmare, ca sceptic. Avem fragmente autentice ale lui Xenofanes care exprimă îndoielile acestuia cu privire la cognoscibilitatea lucrurilor (vezi fragm. 18: „Nu de la început au dezvăluit zeii oamenilor toate lucrurile, ci aceştia, căutând întruna, găsesc cu timpul ce-i mai bine". Şi. mai ales, fragm. 34 (citat de Sextus): „Nu este şi nu va fi om care să fi cunoscut limpede cele cu privire la zei şi cele ce le spun cu privire la toate celelalte lucruri. Căci, chiar de s-ar întâmpla să vorbească lucruri împlinite în cel mai înalt grad, totuşi el nu le cunoaşte. Ci peste toate domneşte iluzia").

[23] Din aceste două poeme nu avem fragmente.

[24] Corespunde anilor 540-537 î. Chr.

[25] Titlul acestei lucrări se află în lista operelor lui Demetrios din Faleron, de la Diogenes Laertios, V, 81, *Peri géros*, într-o carte.

[26] Titlul *Peri euthymias* este consacrat pentru tratate cu caracter etic. Vezi lista operelor lui Democrit la Diogenes Laertios, IX, 46, care poate fi identic cu cel intitulat *Euestó* [Buna dispoziţie], de care Diogenes spune că nu este de găsit (vezi Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p. 132, 11).

[27] Cu privire la *Anaxagora*, vezi Diogenes Laertios, II, 13.

[28] Completat de Diels. Numele celui care l-a vândut ca sclav pare pierdut. După textul manuscriselor, aşa cum se prezintă ele, pitagoricienii Parmeniscos şi Orestades l-au vândut pe Xenofanes, ceea ce e exclus să fie adevărat. Poate toată povestea cu vânzarea lui Xenofanes este născocită după ceea ce i s-a întâmplat realmente lui Platon, când se întorcea din prima sa călătorie din Sicilia, când a fost vândut ca sclav la Egina şi răscumpărat de Anniceris.

[29] *Parmeniscos* (sau Parmiscos) şi *Orestadas* se găsesc în catalogul pitagoricienilor lui Iamblichos (*V.P.*, 267), ambii din Metapont. Athenaios mai citează o lungă poveste despre Parmeniscos (XIV, p. 614 A) (vezi textele la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 112 şi urm.).

[30] *Xenophanes* – poet iambic din Lesbos; nu ne e cunoscut din altă parte.

[31] Problema filozofilor izolaţi, în afară de şcoli, include puncte de vedere diferite. S-ar putea părea că şi Xenofanes e fără şcoală. Dar Sotion, cel puţin listele de succesiuni considerate ca provenind de la el, îl aşază pe Xenofanes în succesiunea filozofilor italici. În fond privite lucrurile, pare-se că numai Heraclit, poate şi Empedocle dintre filozofii mai de vază, fac parte din categoria celor „izolaţi" (*sporáden*).

CAPITOLUL al III-lea

PARMENIDE
(pe la 500 î. Chr.)

1 **[21]** Parmenide[1], originar din Elea, fiul lui Pyres, a fost discipolul lui Xenofanes[2] (Theofrast însă, în al său *Rezumat,* face din el elevul lui Anaximandru[3]). Totuşi, chiar dacă a fost elevul lui Xenofanes, nu i-a adoptat concepţiile[4]. După spusele lui Sotion, l-a frecventat şi pe Ameinias pitagoricianul, fiul lui Diochaitas[5]. Ameinias, deşi sărac, avea o fire nobilă. Pe acesta l-a urmat mai cu seamă Parmenide şi, la moartea lui, i-a ridicat un templu ca unui erou[6], el însuşi fiind dintr-o familie ilustră şi bogată; aşadar Ameinias, nu Xenofanes l-a determinat să adopte viaţa liniştită de filozof.

II El, cel dintâi, a declarat că pământul e sferic şi-i aşezat în centrul universului[7]. Susţinea că există două elemente, focul şi pământul, şi că primul îndeplineşte rolul de creator şi al doilea, acela al materiei[8].

[22] Oamenii s-au născut mai întâi din soare[9], căldura şi frigul, din care sunt formate toate lucrurile, întrec chiar şi soarele[10]. Mai susţinea că sufletul şi raţiunea sunt unul şi acelaşi lucru[11], după cum aminteşte şi Theofrast în *Fizicile sale,* unde expune doctrinele aproape ale tuturor filozofilor[12]. Împărţea filozofia în două părţi, una având ca obiect adevărul, iar cealaltă părerile oamenilor[13]. Astfel afirmă el undeva următoarele:

> Lucrurile toate să afli, tu mintea îţi osteneşte:
> Miezul rotunjit al adevărului statornic,
> Şi părerile omeneşti, dar nu te încrede în ele[14].

III Şi filozoful nostru şi-a expus concepţiile sale în versuri, ca şi Hesiod, Xenofanes şi Empedocle[15].

El consideră raţiunea drept criteriu al adevărului şi declară senzaţiile nesigure[16]. Iată cuvintele lui:

> Mult încercat, obiceiul pe drumul acest' nu te-mpingă,
> Domn să nu-ţi fie nici ochiul, sonora ureche ori limba;
> Numai raţiunii încrede-i cântarul cinstitei dispute[17].

[23] De aceea, Timon spune despre el:

> Mare la suflet şi-n gânduri, precum fu cândva Parmenide,
> Care raţiunii a supus nălucile închipuirii[18].

Despre el a scris Platon un dialog cu titlul *Parmenide sau despre idei*[19].

Era în floarea vârstei în timpul celei de a şaizeci şi noua olimpiade[20]. Se crede că el, cel dintâi, a descoperit identitatea luceafărului de seară cu al luceafărului de dimineaţă[21], după cum susţine Favorinus în cartea a cincea a *Amintirilor* lui; alţii însă atribuie aceasta lui Pitagora, pe când Callimah susţine că poemul în discuţie nu era opera lui Pitagora[22].

IV Se mai povesteşte că Parmenide a făcut legi pentru concetăţenii săi, după cum afirmă Speusip, în cartea sa *Despre filozofi*[23]. Favorinus ne spune în *Istorii felurite* că el, cel dintâi, a folosit argumentul cunoscut sub numele de „Ahile"[24].

V A mai fost şi un alt Parmenides, un retor care a scris un tratat despre arta retorică[25].

NOTE

[1] Ediţia critică a *Vieţii* lui Parmenide de la Diogenes Laertios se găseşte în Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 217 şi urm. Referate şi fragmente, în continuare, *ibidem*, p. 218-246.

[2] Din punct de vedere cronologic, Parmenide tânăr l-a putut cunoaşte pe Xenofanes bătrân, care se stabilise la Elea.

[3] Lucrarea lui *Theofrast* citată aici este *Rezumat despre fizicieni* (vezi lista la Diogenes Laertios, V, 46): *Rezumatul* în 2 cărți al lucrării *Despre fizicieni* în 18 cărți. Este exclus ca Parmenide să fi fost discipolul direct al lui *Anaximandru*, care a murit puțin după 547/6 î. Chr., pe când Parmenide pare a fi născut în jurul anului 540 î. Chr. Apoi nu se știe dacă Anaximandru era originar din Milet, iar Parmenide din Elea. E curios totuși că Theofrast, de obicei așa de informat și atent în această privință, să se fi înșelat. Ca asemănări de doctrină avem numai roțile cerești, trei la număr, făcute din aer comprimat și umplute cu foc la Anaximandru și fășiile succesive, numite pare-se de Parmenide „coroane" care înconjură Pământul, unele de foc, altele întunecoase (vezi Aëtios, II, 7, 1; Cicero, *De natura deorum* I, 11, 28; vezi și fragm. 12 Diels-Kranz[5-9]). Firește, această concepție provine din partea a II-a a poemului lui Parmenide.

[4] După unii istorici ai filozofiei, Parmenide ar fi transpus pe plan metafizic, logic-ontologic concepțiile teologice ale lui Xenofanes. În schimb, Karl Reinhardt, în lucrarea sa *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; în mod nejustificat presupune că Xenofanes bătrân a fost influențat de ideile tânărului Parmenide. Noi am combătut aceste idei ale lui Reinhardt, precum și altele, în *Études de Philosophie présocratique* II, Paris, 1937, p. 99 și urm.

[5] *Ameinias* pitagoricianul, fiul lui Diochaitas, nu e cunoscut din altă parte, nici Diochaitas. Ambele nume nu există nici în catalogul pitagoricienilor de la Iamblichos.

[6] Oamenii de seamă, după moarte, erau considerați ca „eroi" un fel de semidivinități, cu rază de acțiune limitată la împrejurimile mormântului lor. Lor li se ridica de multe ori pe locul mormântului un mic templu, după cum se vede aici că a făcut Parmenide pentru Ameinias.

[7] Cum Parmenide este prea puțin astronom și nu se preocupă de probleme științifice, este mai probabil că această mare descoperire a sfericității Pământului va fi fost făcută de Pitagora și adoptată numai de Parmenide. După Erich Frank, *Plato und die sogennanten Pythagoräer*, Halle, 1923, descoperirea ar fi fost făcută de pitagoricienii de mai târziu, cu puțin înainte de Platon, întrucât acesta vorbește în dialogul *Phaidon* despre sfericitatea Pământului ca de ceva nou, recent descoperit. Anaxagora și Democrit de asemenea admit că Pământul e plat. Dar aceasta nu e o dovadă de tardivitatea concepției despre Pământul rotund, întrucât nu împiedică nimic ca filozofi ulteriori să fi adoptat idei retrograde, chiar dacă sfericitatea era descoperită mai înainte. S-ar mai putea ca afirmația lui Parmenide din prima parte a poemului său cum că realul este sferic (fragm. 8, vers 42 și urm., Diels-Kranz[5-9]) să fi indus pe doxografi să afirme că Parmenide credea că Pământul e rotund. Dar aceasta rămâne numai o ipoteză.

[8] Doxografia dată de Diogenes Laertios privește a doua parte a poemului lui Parmenide, în care acesta se ocupă de concepțiile eronate, înșelătoare ale oamenilor. În prima parte a poemului său, Parmenide dădea o prezentare a doctrinei sale a adevărului, sub forma de revelație a unei divinități (de altfel ca și partea a II-a despre *dóxai brotón*), dedus pe cale pur logică și care duce la negarea oricărei nașteri, pieiri,

deveniri, şi proclamă eternitatea, imuabilitatea, imobilitatea realului, omogen şi asemenea cu sine însuşi. Focul, în a doua parte a poemului parmenidian, este elementul activ, creator, iar pământul este elementul pasiv, material. Această fizică a lui Parmenide nu se referă la doctrina precisă a vreunui filozof dinaintea lui, ci e o combinaţie *sui generis* de idei şi de concepţii luate parte de la pitagoricieni şi parte de la Heraclit. Reinhardt răstoarnă şi aici, fără justificare suficientă după părerea noastră, cronologia, făcând din Heraclit pe acela care l-a cunoscut şi l-a combătut pe Parmenide, pe când după majoritatea istoricilor filozofiei greceşti raportul cronologic e invers şi Parmenide e acela care l-a cunoscut pe Heraclit.

[9] Această idee a animalelor produse prima dată de mâlul, noroiul încălzit de soare se găseşte şi la alţi filozofi naturalişti (vezi Archelaos la Hippolytos, *Refututiones*, I, 9, 5). Pe când a spune că animalele s-au născut din Soare nu se poate înţelege decât în sens lărgit. Animalele nu s-au putut naşte din Soare, ci căldura Soarelui este o cauză ajutătoare a naşterii lor.

[10] În textul acesta, ca şi în cel anterior, cuvântul *auton* nu poate fi înţeles în nici un fel. De aceea Apelt a schimbat *hypárchein* în *hypérchein*, versiune dată şi în traducerea noastră.

[11] Din scurta enunţare e greu de văzut în ce sens spunea Theofrast că, după Parmenide, sufletul şi raţiunea sunt unul şi acelaşi lucru.

[12] Este limpede că e vorba de lucrarea lui Theofrast *Despre fizicieni*, în 18 cărţi. Traducem cu P. Tannery, cu *Despre fizicieni* şi nu cu *Despre fizică* (Hicks) sau *Fizica* (Apelt).

[13] Poemul lui Parmenide prezintă întreaga expunere ca o revelaţie făcută de divinitate. Prima parte tratează doctrina despre adevăr, bazată pe o deducţie raţională, apriorică, împinsă până la ultimele ei consecinţe, chiar dacă concluziile trase intră în flagrantă contradicţie cu datele simţurilor. Nu poate exista nici naştere, nici devenire, nici pieire. Realul este nenăscut, nemişcător şi nepieritor, veşnic acelaşi, identic cu sine însuşi. Din această parte ni s-au păstrat vreo 80 de versuri, vreo 2/3 din întreaga parte, după părerea lui Diels. Din partea a doua: *Părerile muritorilor*, ni s-au păstrat mai puţine versuri (vreo 40).

[14] Fragm. 1. vers 28-30.

[15] Poemul lui Parmenide este scris în hexametri. Filozoful nostru este un poet destul de sec, spre deosebire de Empedocle. Totuşi sunt remarcabile puterea şi claritatea cu care el ştie să exprime în versuri raţionamentele sale cele mai abstracte, pentru a demonstra că nu poate exista naştere, devenire, pieire, mişcare.

[16] „Criteriul" adevărului este o noţiune şi o problematică stoică, care s-a introdus apoi în filozofia ulterioară, la sceptici şi la epicurieni. Nici Platon, nici Aristotel nu vorbesc de criteriu. Totuşi se poate spune că Parmenide face din raţiune criteriul adevărului, dacă transpunem în terminologie stoică.

[17] Fragm. 7, vers. 3-5 (Diels-Kranz[5-9]): *krinai de lógo*. Avem deci aici verbul *krinein* din care derivă substantivul *kriterion* şi *lógos*, „raţiunea discursivă", spre

deosebire de *noûs* sau *noesis* „rațiune intuitivă". Deci afirmația că Parmenide face din rațiune criteriul adevărului este întrucâtva justificată.

[18] Timon, fragm. 44 Diels, *PPhF*, p. 195: *Parmenidou bie* „Puterea lui Parmenide", perifrază obișnuită, întrebuințată și de Homer, care se poate traduce pur și simplu cu „Parmenide".

[19] Dialogul *Parmenide* al lui Platon este cel mai greu de interpretat și de înțeles, mai ales partea a doua a lui. Din antichitate avem două comentarii tardive: unul de Proclus, altul de Damascius, ambii neoplatonicieni, dar care depășesc prea mult textul lui Platon pentru a putea face baza unei interpretări adecvate a lui.

[20] Corespunde anilor 504-501 î. Chr.

[21] Astronomii greci n-au trebuit să aștepte până în timpul lui Parmenide pentru această identificare, cunoscută de mult babilonenilor.

[22] Această descoperire a identității luceafărului serii și a luceafărului dimineții este atribuită și lui Pitagora (vezi Diogenes Laertios, VIII, 14, unde se adaugă „după cum spune Parmenide"). Să fi vorbit Parmenide în poemul său și să fi spus (în termeni voalați, căci zeița care e presupusă a vorbi n-a pronunțat, desigur, numele lui Pitagora) cum că Pitagora a descoperit această identitate ? Casaubonus citește: „alții spun că Parmenide" (*sc.* a descoperit identitatea celor doi luceferi). Revenind la IX 23, mai departe se spune că poetul și eruditul Callimah contesta că poemul transmis sub numele lui ar fi al lui Pitagora, ceea ce înseamnă că s-a pus în discuție autorul poemului. De altfel paternitatea lui Parmenide asupra poemului său n-a fost contestată și e bine stabilită. Din această afirmație a lui Callimah deduce probabil Diels-Kranz că poemul lui Parmenide ar fi fost atribuit și lui Pitagora. În textul de față, Diels-Kranz raportează pe autor la Pitagora care precedă, cu semn de întrebare. În schimb, Apelt declară cu sinceritate că nu poate descurca toată această problemă cu contestarea autenticității poemului parmenidian așa cum se prezintă în textul lui Diogenes Laertios. Credem că ne mai putem ajuta, citind în text *heurema* în loc de *poiema*.

[23] Mulți filozofi au fost și legislatori în patria lor și aiurea. În lista operelor lui Speusip (Diogenes Laertios, IV, 4-5) nu avem nici un titlu *Despre filozofi*, ci *Despre filozofie*.

[24] Argumentul sau problema numită „Ahile și broasca țestoasă" este îndeobște cunoscută și pe drept atribuită lui Zenon din Elea. Nu vedem ce loc ar putea avea un asemenea argument în poemul lui Parmenide.

[25] *Parmenides* retorul nu ne e cunoscut din altă parte.

CAPITOLUL al IV-lea

MELISSOS
(pe la 440 î. Chr.)

I [24] Melissos[1], fiul lui Ithaigenes, era originar din Samos, şi a fost elevul lui Parmenide[2]. A intrat în relaţii cu Heraclit, cu care prilej l-a făcut cunoscut pe acesta efesienilor care îl ignorau pur şi simplu[3], aşa cum Democrit a fost recomandat cetăţenilor Abderei de către Hipocrate[4].

II A luat parte şi la viaţa politică şi şi-a câştigat aprobarea concetăţenilor, pentru care motiv a fost ales amiral şi şi-a atras cea mai mare admiraţie prin capacităţile sale[5].

III După părerea lui, universul este nelimitat, neschimbător şi nemişcat, unic, asemănător sieşi şi plin[6]. Nu există mişcare, ci lucrurile par numai a se mişca[7]. Mai spunea că nu trebuie să facem nici o afirmaţie despre zei, căci nu există o cunoaştere a lor[8].

IV După cum afirmă Apollodor, era în floarea vârstei, în timpul celei de-a optzeci şi patra olimpiade[9].

NOTE

[1] *Viaţa* lui, la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 258. Referate despre el şi fragmentele lui, în continuare, *ibidem*, p. 258-276.

[2] Acest lucru este cert.

[3] *Heraclit* era o figură prea caracteristică pentru a fi ignorat de efeseni. El era cel mult desconsiderat ca fiind un original.

[4] *Hipocrate* pare a-şi fi desfăşurat activitatea sa medicală un oarecare timp în Thesalia şi Tracia de sud (vezi *Epidemiile*, I şi III) şi a fost pus în legătură cu Democrit,

ceea ce e și verosimil. Vezi *Viața lui Hipocrate* după Soranos, unde Democrit este citat de trei ori în legătură cu Hipocrate: o dată se menționează că Democrit, printre alții, a fost profesorul lui Hipocrate; a doua oară că Hipocrate l-ar fi îngrijit pe Democrit pentru o presupusă nebunie; și a treia oară că Hipocrate ar fi murit în același timp cu Democrit.

[5] Cuvântul tradus prin „capacitate" este *areté*. Ca amiral, el a câștigat o strălucită victorie navală asupra atenienilor în 441/440 î. Chr. Acesta e anul când Apollodor cronograful îi așează floarea vârstei (vârsta de 40 de ani) după sistemul lui cronologic: Olimpiada a 84-a (444-441 î. Chr.).

[6] Doctrina sa este întru totul asemănătoare cu cea a lui Parmenide. Argumentele pe care le aduce sunt foarte interesante. Diogenes Laertios nu dă aici decât o prea sumară doxografie. Singura deosebire dintre Melissos și maestrul său Parmenide este că acesta din urmă declară Realul ca finit și sferic (fragm. 8, 42-45), pe când după Melissos Realul este infinit ca extindere spațială. Căci, dacă ar fi limitat, ar fi limitrof cu altceva și n-ar mai fi unic. Vezi fragm. 3 și urm. (Diels-Kranz[5-9]) și doxografiile.

[7] Această afirmație e pe linie autentic parmenidiană. Dacă nu există nici naștere, nici pieire, dacă nu există schimbare, nu există nici mișcare. Deci mișcarea pe care ne-o prezintă simțurile este aparență, iluzie.

[8] Nu putem completa această afirmație din altă parte, din doxografii și fragmente.

[9] Corespunde cu anii 444-441 î. Chr. (vezi și n. 128).

CAPITOLUL al V-lea

ZENON DIN ELEA
(pe la 460 î. Chr.)

I [25] Zenon a fost originar din Elea[1]. Apollodor, în *Cronologiile* lui, spune că era fiul lui Teleutagoras prin naştere şi al lui Parmenide prin adopţiune[2] (e vorba de Parmenide, fiul lui Pyres).

II Despre Zenon şi Melissos, Timon spune următoarele:

> Mare-i puterea şi greu e de-învins limbutul de Zenon
> Care loveşte în dreapta şi-n stânga; tot astfel Melissos
> Peste fantasme pluteşte, puţini ajungându-l din urmă[3].

III Zenon a fost discipolul permanent al lui Parmenide şi drăguţul lui[4]. Era de statură înaltă, după cum ne spune Platon în dialogul său *Parmenide*[5]. Acelaşi filozof îl menţionează în dialogul său *Sofistul*[6]; <şi în *Phaidros* aminteşte de el>, şi-l numeşte Palamedes eleatul[7].

IV Aristotel spune că Zenon a fost inventatorul dialecticii, după cum Empedocle a fost al retoricii[8].

[26] Avea un caracter cu adevărat nobil, atât ca filozof, cât şi ca om politic; în orice caz, cărţile lui existente sunt pline de ascuţime.

V A uneltit să-l răstoarne pe tiranul Nearchos[9] (după alţii pe Diomedon)[10], dar a fost prins, după cum spune Heracleides în *Rezumatul* din *Satyros*[11]. Cu acest prilej, fiind interogat referitor la complicii săi şi la armele trimise la Lipara[12], el îi denunţă pe toţi prietenii tiranului, dorind să-l lipsească astfel de sprijinitori. Pe urmă, cerându-i să-i spună ceva la ureche despre anumiţi oameni, îl muşcă

de ureche și n-o lăsă până ce nu fu lovit de moarte, suferind același lucru ca și Aristogiton, tiranicidul[13].

[27] Demetrios, în lucrarea sa *Scriitori omonimi*, arată că i-a mușcat nu urechea, ci nasul. Așa cum relatează Antisthenes în *Succesiunile filozofilor*, după ce a denunțat ca complici pe toți prietenii tiranului, a fost întrebat de tiran dacă mai era altcineva în complot, la care el răspunse: „Chiar tu, pacostea cetății". Apoi se adresă celor de față: „Mă minunez de lașitatea voastră dacă, din cauza celor ce voi îndura eu acuma, veți mai fi sclavii tiranului". În cele din urmă, își tăie limba mușcând-o și o scuipă în obrazul tiranului; concetățenii lui au fost așa de mișcați, că pe loc, l-au lapidat pe tiran, omorându-l. În prezentarea acestei povestiri, cei mai mulți autori sunt aproape de acord, numai Hermip spune c-a fost aruncat într-o piuă și bătut până la moarte[14].

[28] Am scris și noi despre el cele ce urmează:

Nobilă vrere vădit-ai, o, Zenon, când fără să șovăi,
Moartea tiranului dând, lanțul Eleei ai rupt.
Dară ai fost doborât, căci tiranul te-a prins, și-ntr-o piuă
Rău te-a strivit: dar ce spun ? trupul tău, nu chiar pe tine.

VI În toate privințele, Zenon a fost un om merituos; ca și Heraclit, a disprețuit mai ales pe cei mari. Așa de pildă, orașul său natal, colonia foceană cunoscută odinioară ca Hyele, și-n urmă ca Elea, cetate modestă, dar capabilă să producă numai oameni viteji, a preferat-o lăudăroseniei atenienilor, nevizitând niciodată Atena, și a trăit în patria sa[15].

VII **[29]** Cel dintâi el a formulat argumentul „Ahile" pe care Favorinus i-l atribuie lui Parmenide, ca și multe alte argumente[16].

VIII Părerile lui erau următoarele: există mai multe lumi, dar nu există spațiu gol. Natura tuturor lucrurilor constă din calitățile cald și rece, uscat și umed, care se prefac unele în altele. Oamenii s-au născut din pământ, iar sufletul este alcătuit dintr-un amestec al

calităţilor susnumite fără ca nici una dintre ele să domine asupra celorlalte[17].

IX Ni se povesteşte că odată, fiind insultat, îşi ieşi din fire şi, ca răspuns unuia care-l mustra pentru aceasta, spuse: „Dacă n-aş reacţiona când sunt insultat, atunci nici când voi fi lăudat nu voi simţi[18].

X Am amintit că au fost opt bărbaţi cu numele de Zenon, când am vorbit de Zenon din Citon[19]. Filozoful nostru era în floarea vârstei în timpul celei de a <şaptezeci şi> noua olimpiade[20].

NOTE

[1] Textul critic al acestei vieţi, la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 247 şi urm. Referate şi fragmente, *ibidem*, p. 248-258. *Elea* este o colonie foceeană fondată pe la 540/530 î. Chr. în Italia de sud (Catania).

[2] Raporturile foarte cordiale dintre Parmenide şi Zenon eleatul sunt îndeobşte cunoscute. Toată activitatea filozofică a lui Zenon e îndreptată spre susţinerea doctrinei lui Parmenide.

[3] Vezi fragm. 45, Diels, *PPhF*, p. 195 şi urm.

[4] Legătura de discipol faţă de profesor, a lui Zenon faţă de Parmenide, este bine stabilită, afirmată şi de Platon la începutul dialogului *Parmenide*. Tot aici se raportează şi vorba care circula cum că Zenon era amicul intim al lui Parmenide.

[5] Descrierea staturii lui Zenon, tot la începutul dialogului *Parmenide* (p. 127 *b*).

[6] Platon, *Sofistul*, p. 215 *a*.

[7] Dialogul, *Phaidros* al lui Platon, p. 261 *b*, unde Zenon e numit *Palamedes* eleatul. Textul între paranteze ascuţite este introdus de Diels şi lipseşte în manuscrise. Palamedes este un erou grec care a luat parte la războiul troian. Lui i se atribuiau mai târziu descoperirea literelor alfabetului, astronomiei, numerelor etc.

[8] Vezi Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 6-7, unde e citat Aristotel (vezi fragm, 65 Rose şi *Rhetorica*, p. 1354 a, 1).

[9] *Nearchos*, tiranul din Elea, este menţionat şi de Diodor din Sicilia, X, 41. Pe *Diomedon din Elea* nu-l cunoaştem din altă parte.

[10] Vezi nota precedentă.

[11] Este vorba de *Heracleides din Oxyrhincos* (Egipt), supranumit Lembos, autorul unor *epitomai* (extracte sau rezumate) din Sotion şi Satyros.

[12] *Lipara*, insulă din grupul Insulelor Eoliene, aşezată în Marea Tireniană pe coasta de sud-vest a Italiei.

[13] Despre *Aristogiton* și *Harmodiu*, vezi n. 26 de la *Solon*.

[14] Avem aici iarăși o anecdotică înfiripată în jurul luptei lui Zenon împotriva tiranului Eleei. Dacă variantele trebuie să fie în parte inventate, fondul trebuie să se sprijine pe fapte adevărate; *ólmos* înseamnă „piuă".

[15] După Platon, Parmenide împreună cu Zenon ar fi fost la Atena, unde ar fi conversat cu Socrate tânăr, lucru consemnat în dialogul *Parmenide*. Dar călătoria și prezența celor doi eleați la Atena poate fi o ficțiune a lui Platon ca atâtea altele. De aceea nu e necesar a atenua sensul cuvântului *pómala*, care înseamnă „nici de fel", „niciodată".

[16] Proclus (*Comm. in Parm.*, p. 694, 24, *ad.* Plat., p. 127 d) spune că Zenon ar fi adus 40 de argumente ca să arate că realul este unul și cinci argumente ca să arate că realul este nemișcat, cu alte cuvinte că nu există pluralitate și că nu există mișcare. Nouă ne-au rămas două argumente contra pluralității și patru argumente contra mișcării. Pentru primele, vezi Aristotel, *Metaphysica*, B 4, p. 1001 b, 7, cu comentariile lui Simplicius, *Phys.*, 97, 13, și Philoponos, *Physica.*, 42, 9. Pentru argumentele contra mișcării (patru la număr), vezi Aristotel, *Physica*, Z, 9 (vezi textele la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 252-255). Pentru atribuirea lui Parmenide a argumentului „Ahile" de către Favorinus, vezi Diogenes Laertios, IX, 23; desigur, această informație se bazează pe o eroare.

[17] Despre această scurtă doxografie cosmologică a lui Zenon nu știm unde era așezată în scrierea sa, cu titlul *Peri physeos* și Parmenide în partea a doua a poemului său, oare dădea Zenon din Elea și el o cosmologie conjecturală ? Concepția lui, expusă aici la Diogenes Laertios, prezintă asemănări cu cea a lui Alcmaion din Crotona.

[18] Iarăși o anecdotă combinată cu o apoftegmă.

[19] Vezi Diogenes Laertios, VII, 35.

[20] Cuvintele dintre paranteze ascuțite lipsesc în manuscrisele principale BPF. Ele sunt completate de Diels după manuscrise mai recente (vezi aparatul critic în *Vors.*[5-9], I, 248, rândul 13. Anii 464-461).

CAPITOLUL al VI-lea

LEUCIP
(pe la 450 î. Chr.)

I **[30]** Leucip[1] s-a născut la Elea, unii însă spun la Abdera, iar alţii la Milet. A fost discipolul lui Zenon[2].

II Iată părerile lui: toate lucrurile sunt infinite şi se schimbă unele într-altele; universul e format din vid şi din plinul consistând din atomi corporali; lumile se formează când atomii se întâlnesc în vid şi se împletesc unii cu alţii; şi cum prin mişcare creşte cantitatea lor, ia naştere natura stelelor. Soarele se învârteşte într-un cerc mai mare în jurul lunii. Pământul este purtat învârtindu-se în jurul centrului său; el are forma unei tobe. Leucip, cel dintâi, a stabilit că atomii sunt materia iniţială a lucrurilor. Acestea sunt în rezumat părerile lui[3]. Iată acum opiniile lui în amănunţime:

III **[31]** El declară că universul e fără sfârşit, cum am spus mai înainte. Dar unele părţi ale universului sunt pline şi altele goale; pe acestea el le numeşte elemente[4]. Din ele se nasc lumile nenumărate şi tot în ele se desfac. Iată cum iau naştere lumile[5]. Într-o anumită secţiune a infinitului se adună mulţi atomi de felurite forme în marele vid[6], şi se strâng la un loc şi produc un singur vârtej în care, ciocnindu-se unii de alţii şi învârtindu-se în toate chipurile, ei se separă, atomii de acelaşi fel unindu-se între ei[7]. Şi atomii, din cauza mulţimii lor neputând să se învârtească mult timp, rămânând în echilibru, cei mai uşori se duc spre spaţiul gol exterior, ca şi cum ar fi trecuţi prin sită[8]. Ceilalţi rămân pe loc şi, împletindu-se între ei, iau aceeaşi traiectorie şi formează primul sistem sferic.

[32] Acesta are un fel de înveliș, care cuprinde în el atomi de tot felul; iar cum aceștia se învârtesc din cauza rezistenței centrului[9], învelișul împrejmuitor se subțiază, deoarece atomii alăturați se desfac și ei când vin în atingere cu vârtejul[10]. În acest fel s-a format pământul, atomii duși spre centru rămânând pe loc. Și din nou învelișul exterior se îngroașă prin pătrunderea atomilor din afară și, fiind dus în vârtej, își alătură toți atomii pe care-i atinge. Unele din aceste corpuri se unesc și formează un corp, la început umed și noroios, dar care, când se usucă și se învârtește o dată cu vârtejul universal, ia foc pe urmă și formează substanța astrelor[11].

[33] Orbita Soarelui este cea mai exterioară[12]; cea a Lunii este cea mai apropiată de Pământ; orbitele celorlalte corpuri cerești se află între acestea două. Toate stelele se aprind, din cauza vitezei cu care se mișcă; arderea Soarelui este ajutată și de stele; Luna are parte slabă de foc, Soarele și Luna au eclipse < .... Oblicitatea zodiacului se datorește>[13] înclinării pământului spre miazăzi. Ținuturile de la nord sunt totdeauna învăluite în brumă, foarte reci și înghețate. Eclipsele de Soare sunt rare, pe când eclipsele de Lună se repetă mai des, din cauză că orbitele lor sunt inegale. După cum lumea se naște, tot așa se dezvoltă, decade și piere, în virtutea unei necesități a cărei natură <nu>[14] o lămurește.

NOTE

[1] Text critic la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p. 70-71. Referate și fragmente *ibidem*, p. 71-81.

[2] Este în orice caz curios faptul că i se dau trei locuri de naștere. Ezitarea la unii filozofi se referea la două patrii. Apoi este curioasă și completa lipsă de informație cu privire la viața lui. Mai departe lipsește orice anecdotică înfiripată în jurul persoanei lui. Nici vreo vorbă de duh sau vreo sentință nu este atribuită lui. După scurta propoziție a lui Diogenes Laertios la începutul vieții lui Leucip, biograful trece la o amplă doxografie, cu care se și termină în mod brusc capitolul. Nu există nici una dintre rubricile obișnuite biografilor, afară de scurta informație de la început despre patria lui și apoi despre maestrul lui, Zenon. Nu se dă nici măcar numele tatălui, care

se consemnează chiar pentru filozofi mult mai vechi ca el. În aceste condiţii trebuie să relevăm informaţia dată de Diogenes Laertios în cartea a X-a, § 13, după care Epicur şi Hermarchos ar fi negat că a existat un filozof cu numele de Leucip, afirmaţie care are o oarecare greutate şi nu se poate trece cu totul cu vederea. Paul Tannery propune ipoteza că Leucip ar fi fost un personaj dintr-un dialog al lui Democrit şi că deci de aici ar fi fost luat ca un filozof care a existat realmente. Şi Erwin Rhode s-a îndoit de existenţa lui Leucip (*Kl. Schr.*, I, p. 205-255), părere căreia i se opune Hermann Diels, care admite existenţa lui istorică. Aristotel şi Theofrast vorbesc prea categoric despre Leucip şi concepţiile lui ca ale unui filozof care a existat, ca să putem presupune că ei s-au înşelat, (ca în ipoteza lui Tannery), luând un personaj fictiv de dialog literar drept o persoană reală. Spre exemplu, Aristotel, *Metaph.* A, 4, p. 985 b, 4: „Leucip şi camaradul său Democrit...". Theofrast la Simplicios, *Phys.*, 28, 4: „Leucip Eleatul sau Milesianul (căci ambele se afirmă despre el)...". Deci până la argumente mai puternice împotrivă-i trebuie să admitem ca probabilă existenţa reală a lui Leucip.

[3] Diogenes Laertios dă aici, până la finele *Vieţii* lui Leucip, două doxografii: una rezumativă, luată probabil de la un compendiu biografic, şi alta în detaliu, luată de la un compendiu doxografic. Ambele doxografii, în special cea de-a doua, provin în ultimă analiză de la Theofrast, cu o serie de intermediari. Cele două doxografii se aseamănă ca structură cu cele aflate în *Viaţa lui Heraclit* (vezi Diogenes Laertios, IX, 7-11). Prima doxografie rezumativă de la Leucip este mai superficială, lipsită de precizie, chiar dacă nu eronată. Lucrurile, respectiv atomii sunt infiniţi ca număr. Dar atomii sunt neschimbători din punct de vedere calitativ. Numai combinaţiile lor, care sunt lucrurile, se pot schimba. Dacă Soarele se învârteşte în jurul Pământului pe un cerc mai mare decât cel pe care se învârteşte Luna, atunci în mod impropriu se poate spune că Soarele se învârteşte în jurul Lunii. Pământul de forma unei tobe aduce aminte de Anaximandru, la care Pământul are forma unui tambur de coloană. Şi ideea învârtirii Pământului este curioasă.

[4] În expunerea de detaliu care urmează, atomii şi vidul sau plinul şi golul sunt numiţi „elemente", *stoicheia*, deşi termenul nu pare a fi întrebuinţat înainte de Aristotel (vezi mai sus n. 32 şi 79 la *Heraclit*).

[5] Cosmogonia lui Leucip, ca toate cele ale vechilor filozofi greci, este materialist-mecanicistă (vezi, de exemplu, Empedocle, Anaxagora). Ea se bazează pe o imagine mecanicistă, luată din experienţa vulgară. La Leucip, ca şi la Democrit, analogia este aceea a unui vârtej de apă şi merge împotriva experienţei forţei centrifuge. Într-un vârtej de apă, bucăţile de materie cu o masă mai mare şi mai grele sunt atrase spre centrul vârtejului, pe când cele uşoare sunt aruncate spre periferia vârtejului. Tot aşa în vârtejul cosmic, materiile, atomii cei grei se adună la centru şi formează Pământul, pe când atomii uşori, de aer şi de foc, se duc la periferia lumii.

[6] În jurul vârtejului se formează un înveliş sau o pieliţă (*hymén*). Vezi mai departe textul.

[7] Atomii de natură diferită se separă, iar cei de natură asemănătoare se adună la un loc. Atomii de foc se separă de cei de apă etc. pentru a se uni, și anume atomii de foc într-un loc, cei de apă în alt loc etc. Deci avem aici atracția reciprocă a elementelor asemănătoare, dar nu printr-o recunoaștere mistică a naturii lor asemănătoare, ci din cauze pur mecanice: acumularea atomilor grei de pământ în centrul vârtejului cosmic și aruncarea atomilor mici și mai ușori, de foc sau aer, spre periferia lumii.

[8] Altă imagine mecanicistă, aceea a cernutului, care se întâlnește și în expunerile filozofiei lui Democrit (vezi fragm. 164 Diels-Kranz[5-9]). Cf. și Aëtios, IV, 19, 13 (*Vors.*[5-9], II, p.113). Poate în acest sens trebuie înțelese și cuvintele lui Simplicius (*Phys.*, 24, 3) în expunerea filozofiei lui Anaximandru: „el (Anaximandru) face să se nască lumea nu din prefacerea calitativă a elementului primordial (*sc.* infinitul), ci din separarea contrariilor ca efect al mișcării veșnice" (vezi și Aristotel, *Phys.*, A 4, p. 187 a, 20; Ps.-Plutarchos, *Stromata*, 2).

[9] Adunarea materiilor sau atomilor grei în centrul vârtejului cosmic produce o apăsare a materiei la centrul lumii, unde, nemaiputându-se îndesa cu toată continuarea apăsării, se produce o mișcare de rotire, care canalizează în direcția laterală energia de apăsare pe centru. La început încetă, învârtirea se face din ce în ce mai repede. Prin această învârtire, învelișul sau pielița înconjurătoare a lumii se subțiază din partea interioară, pierzând atomii care sunt antrenați în rotire. În schimb, învelișul acesta capătă atomi din afara lumii care restabilesc situația, îngroșându-l.

[10] Vezi nota precedentă.

[11] Vezi mai sus, n. 9. Natura aștrilor ar fi pământească, amestecată cu apă la început. Acest amestec, uscându-se, se aprinde din cauza vitezei rotirii.

[12] În general, cercul Soarelui este pus în mijlocul planetelor: Saturn și Jupiter sunt dincolo de Soare, iar Marte, Venus, Mercur și Luna dincoace de Soare. După cum se vede, aici avem un alt aranjament al corpurilor cerești.

[13] Diels a recunoscut aici o lacună și a dat o completare acceptabilă. Înclinația zodiacului ar fi fost descoperită, zice Theon din Smyrna (p. 198, 14, după Dercyllides), care citează ca izvor pe Eudemos, de Oinopides din Chios, astronomul, care era un contemporan mai tânăr al lui Anaxagora. E drept că în text se află *diázosis*, care nu prea are sens. De aceea Diels propune lectura *lóxosis* „înclinație". Vezi Aëtios, II, 12, 2, și Diodor din Sicilia, I, 98, 2. Dar înclinația zodiacului o cunoșteau, fără îndoială, și babilonenii, la care ei raportau în vechime înălțimile stelelor. Mai curând Thales a făcut cunoscut acest lucru grecilor, ceea ce confirmă și un autor, tardiv e drept, Apuleius *Florid.* 18, p, 37, 10 Helm. *Siderum obliqua curricula.* Mai precis e afirmat acest lucru despre Anaximandru: Aëtios, II, 25, 1, și Plinius, *Nat. hist.*, II, 31.

[14] <*ou*> lipsește în manuscrise și a fost completat pe drept de Henricus Stephanus. Vedem aici o caracteristică a doxografiilor lui Theofrast, care face aprecieri de acest soi și arată lipsurile în părerile filozofilor vechi pe care le reproduce. Vezi în doxografia detaliată relativă la Heraclit (Diogenes Laertios, IX, 8, 9, 11).

CAPITOLUL al VII-lea

DEMOCRIT
(pe la 430 î. Chr.)

I [34] Democrit[1] a fost fiul lui Hegesistratos, dar după unii a fost fiul lui Athenocritos, iar după alţii, al lui Damasippos. Era de fel din Abdera sau după spusele unora, din Milet[2].

II A fost discipolul unor magi şi chaldeeni[3] pe care, după cum arată şi Herodot, Xerxes îi lăsase tatălui lui Democrit ca instructori, când îi fusese oaspete; şi de la aceşti oameni, încă de copil, a învăţat teologia şi astronomia[4]. După aceea, el intră în legătură cu Leucip şi, după spusele unora, şi cu Anaxagora, fiind cu patruzeci de ani mai tânăr decât acesta din urmă[5]. Favorinus însă, în *Istoriile felurite* ale sale, ne spune că Democrit, vorbind despre Anaxagora, declara că părerile acestuia despre soare şi lună nu erau originale, ci foarte vechi şi că Anaxagora numai şi le însuşise[6].

[35] Democrit, de asemenea, i-a combătut şi părerile asupra cosmogoniei şi raţiunii, fiind duşmănos faţă de el, din cauză că Anaxagora nu-l primise ca discipol al lui[7]. Dacă lucrurile stau aşa ar fi putut oare să-i fie discipol, cum sugerează unii[8] ?

După spusele lui Demetrios, în cartea lui *Scriitori omonimi,* şi ale lui Antisthenes, în *Succesiunile filozofilor,* a călătorit în Egipt ca să înveţe geometria de la preoţi şi a fost şi-n Persia, ca să viziteze pe caldeeni, şi a ajuns până la Marea Roşie. Unii spun că a intrat în legătură cu gimnosofiştii din India, şi c-a fost şi-n Etiopia[9].

III Fiind al treilea fiu, a împărţit averea familiei. Cele mai multe relatări spun c-a ales partea cea mai mică, care era în numerar, de care avea nevoie ca să acopere cheltuielile de călătorie; afară de aceasta,

frații lui erau destul de vicleni ca să prevadă că aceasta va fi alegerea lui[10].

IV [36] Demetrios evaluează partea lui la peste o sută de talanți, pe care i-a cheltuit în întregime. Sârguința lui era așa de mare, spune același autor, încât, pregătindu-și o odăiță care dădea în grădina din jurul casei, stătea închis înăuntru. Într-o zi, tatăl său aduse un bou pentru sacrificiu și-l legă acolo și el multă vreme n-a băgat de seamă, până ce tatăl său l-a chemat să asiste la sacrificiu și i-a explicat ritualul despre bou[11].

V Demetrios continuă așa: „Se pare că s-a dus și la Atena și n-a ținut să fie recunoscut, deoarece disprețuia gloria, și că, pe când el îl cunoștea pe Socrate, acesta nu l-a cunoscut. Spunea singur: «M-am dus la Atena, dar nimeni nu m-a cunoscut»[12].

[37] „Dacă *Rivalii* este opera lui Platon – spune Thrasyllos –, Democrit trebuie să fie personajul fără nume, diferit de cei doi adepți ai lui Oinopides și Anaxagora, personaj care în timpul conversației sale cu Socrate vorbește despre filozofie și căruia Socrate îi spune că filozoful este ca un atlet învingător la cele cinci probe". E drept că Democrit era tare în orice ramură a filozofiei, căci <se instruise> atât în fizică și etică, cât și în matematică și în studiile de cultură generală, și era mare cunoscător în arte[13]. De la el avem maxima: „Vorba-i umbra faptei"[14]. Demetrios din Faleron, în a sa *Apărare a lui Socrate,* afirmă că Democrit n-a fost la Atena. Aceasta pentru că socotea că e lucru mai de seamă să disprețuiești o cetate plină de faimă, întrucât el nu urmărea să dobândească gloria de la o localitate, ci prefera s-aducă el glorie unei localități[15].

VI [38] Caracterul lui i se poate vedea și din scrieri: „Se pare – spune Thrasyllos – că a fost un admirator al pitagoricienilor. Ba chiar îl amintește pe Pitagora, admirându-l într-o operă care-i poartă numele[16]. Se pare că și-a luat toate ideile de la el și, dacă cronologia nu s-ar împotrivi, ar putea fi socotit discipolul lui"[17]. Glaucos din Rhegion[18] care a fost contemporan cu el, spune c-a fost instruit în

toate direcţiile de unul din pitagoricieni. Apollodoros din Cyzic[19], pe de altă parte, spune că era în relaţii cu Philolaos[20].

Se exercita, spune Antisthenes[21], prin fel de fel de mijloace şi-şi punea la încercare reprezentările, retrăgându-se uneori în singurătate şi rătăcind printre morminte[22].

VII [**39**] Acelaşi autor arată că la întoarcerea din călătorii a fost silit să ducă o viaţă foarte umilă, deoarece cheltuise toţi banii şi, din cauza sărăciei, a fost hrănit de fratele său Damasos[23]. Dar după ce s-au întâmplat unele evenimente viitoare prezise de el, deveni celebru şi fu cinstit de cei mai mulţi ca un zeu. Exista o lege, spune Antisthenes, cum că acela care şi-a risipit averea părintească să nu fie înmormântat în patrie; fiindu-i cunoscută această lege şi temându-se să nu fie tras la răspundere de unii invidioşi sau calomniatori, Democrit citi cu voce tare în faţa poporului tratatul său *Marea cosmologie*[24], cea mai bună dintre lucrările sale; după aceea a fost răsplătit cu cinci sute de talanţi; mai mult chiar, i s-au ridicat statui de bronz; iar după o viaţă de mai bine de o sută de ani, la moarte, i se făcură funeraliile pe cheltuiala statului.

[**40**] Totuşi Demetrios spune că *Marea cosmologie* n-a fost citită chiar de Democrit, ci de rudele lui, şi că răsplata a fost numai de o sută de talanţi; şi Hippobotos spune acelaşi lucru[25].

VIII Aristoxenos[26], în ale sale *Comentarii istorice,* afirmă că Platon a vrut să ardă toate scrierile lui Democrit, câte le-a putut strânge, dar că pitagoricienii Amyclas şi Cleinias l-au împiedicat spunându-i că nu era de nici un folos să procedeze astfel, deoarece cărţile erau larg răspândite. Lucrul e bine dovedit prin faptul că Platon, care aminteşte aproape pe toţi filozofii mai vechi, nu face nicăieri în opera sa aluzie la Democrit, nici chiar când are nevoie să-l combată, evident ştia că trebuia <să lupte> cu cel mai de seamă dintre filozofi[27], pe care Timon l-a lăudat în felul următor:

> Democrit cel prea înţelept, păstor de cuvinte,
> Iscusit vorbitor pe care-l afli-între primii[28].

IX **[41]** În ce privește cronologia, cum spune el însuși în *Mica cosmologie*, era om tânăr când Anaxagora era bătrân, fiind cu patruzeci de ani mai tânăr ca el. Mai spune că *Mica cosmologie* a fost compusă după șapte sute treizeci de ani de la cucerirea Troiei[29]. După spusele lui Apollodor din *Cronografia* lui, s-ar fi născut deci în timpul celei de-a optzecea olimpiade[30]. Pe de altă parte, Thrasyllos, în lucrarea sa intitulată *Introducere la lectura operelor lui Democrit*, îi pune nașterea în anul al treilea al celei de-a șaptezeci și șaptea olimpiade[31], ceea ce îl face, adaugă Thrasyllos, cu un an mai mare decât Socrate[32]. Ar fi fost deci contemporan cu Archelaos[33], discipolul lui Anaxagora și cu discipolii lui Oinopides[34]. De altfel el îl amintește pe Oinopides[35].

[42] Mai amintește și de doctrina despre unitate a adepților lui Parmenide și Zenon, oamenii despre care se vorbea cel mai mult în timpul lui; menționează și pe Protagora din Abdera[36], care se știe că era contemporan lui Socrate.

X Athenodoros, în cartea a opta a lucrării lui *Plimbări*[37] povestește următoarele: Hipocrate[38] veni odată să-l vadă și ceru să i se aducă lapte. Democrit, după ce examină laptele, spuse că era de la o capră neagră, care născuse primul ei ied, ceea ce-l făcu pe Hipocrate să se minuneze de precizia observației lui. Mai mult încă: Hipocrate era întovărășit de o slujnică. În prima zi, Democrit o salută cu cuvintele: „Bună dimineața, fato", iar în ziua următoare cu: „Bună dimineața, femeie". Într-adevăr, fata își pierduse virginitatea în noaptea precedentă[39].

XI **[43]** Iată povestirea dată de Hermip, cu privire la moartea lui Democrit. Era foarte bătrân și aproape de sfârșit, iar sora sa era supărată, fiindcă el părea c-are să moară tocmai în timpul sărbătoririi Thesmoforiilor[40] și ea va fi împiedicată să-și îndeplinească îndatorirea de închinare față de zeiță[41]. Democrit îi spuse să nu-și piardă cumpătul și porunci să i se aducă, în fiecare zi, pâini calde. Apropiindu-le de nări, reuși să trăiască până la sfârșitul sărbătorii.

Dar îndată ce trecură cele trei zile ale sărbătorii, plecă din viaţă fără durere, după ce, cum spune Hipparchos, atinsese vârsta de o sută nouă ani[42].

În culegerea mea de epigrame numită *Pammetros* am scris despre el cele ce urmează:

Cine ca el înţelept e ? Şi cine ca el mai creat-a
Operă vastă, într-atât cât Democrit erudit ?
Moartea în preajmă fiindu-i, trei zile ştiu s-o tot ţină
Oaspe în casă şi dând boare de pâine în loc.

Aşa a fost viaţa filozofului nostru.

XII [44] Iată părerile lui: principiile tuturor lucrurilor sunt atomii şi vidul. Orice altceva ni se pare numai că există[43]. Lumile sunt infinite la număr şi se nasc şi pier[44]. Nimic nu se naşte din ceea ce nu este, nici nu piere în nefiinţă[45]. Mai departe: atomii sunt infiniţi, ca mărime şi mulţime, şi sunt purtaţi în întreg universul, într-un vârtej prin care iau naştere toate lucrurile compuse: focul, apa, aerul şi pământul; căci chiar şi acestea sunt conglomerări de anumiţi atomi[46]. Aceştia sunt neschimbători şi nealterabili din cauza soliditătii lor[47]. Soarele şi luna sunt compuşi din astfel de corpusculi netezi şi rotunzi, iar sufletul[48] aşijderea. Acesta este acelaşi lucru cu raţiunea[49]. Noi vedem datorită întâlnirii imaginilor desprinse din lucruri cu ochii noştri[50].

[45] Toate au loc prin necesitate, vârtejul fiind cauza creării lucrurilor şi pe acesta el îl numeşte necesitate[51]. Scopul vieţii este bucuria[52], ceea ce nu-i tot una cu plăcerea, cum au înţeles unii printr-o interpretare greşită[53], ci e o stare în care sufetul trăieşte calm şi statornic, netulburat de nici o frică sau superstiţie[54] sau de vreo altă emoţie. Această stare el o mai numeşte şi bună dispoziţie[55] şi-i mai dă încă multe alte denumiri. Calităţile lucrurilor există numai prin convenţie; în natură există numai atomii şi vidul[56]. Acestea deci erau părerile lui.

XIII Thrasyllos[57] a făcut un catalog ordonat al lucrărilor lui, așezându-le în tetralogii, așa cum a orânduit și operele lui Platon.

[46] Operele de etică sunt următoarele:

I 1. *Pitagora;*
2. *Despre dispoziția sufletească a înțeleptului;*
3. *Despre cele ce sunt în Hades;*
4. *Tritogeneia* (numită așa din cauza celor trei lucruri, care vin de la ea și care cuprind toată viața omenească)[58].

II 1. *Despre bărbăție,* sau *Despre virtute*[59];
2. *Despre cornul Amaltheei*[60];
3. *Despre bucurie;*
4. *Comentarii de morală*[61] (opera intitulată *Bunăstare* nu se găsește[62]).

Acestea sunt operele de etică.

Iată operele de fizică:

III 1. *Marea cosmologie* (pe care școala lui Theofrast i-o atribuie lui Leucip)[63];
2. *Mica cosmologie*[64];
3. *Cosmografia;*
4. *Despre planete.*

IV 1. *Despre natură,* prima carte;
2. *Despre natura omului* (sau *Despre carne),* a doua carte[65];
3. *Despre rațiune;*
4. *Despre simțuri* (unii editori combină acestea două sub titlul *Despre suflet).*

V 1. *Despre sucuri;*
2. *Despre culori;*

[47] 3. *Despre diferitele forme*[66];
4. *Despre schimbările formelor*[67].

VI 1. *Confirmări* (discuții critice ale operelor precedente);
2. *Despre imagini*[68], sau *Despre providență*[69];
3. *Regulile privitoare la logică,* cărțile 1, 2, 3;

4. *Dificultăți*[70].

Acestea sunt operele de fizică.

Următoarele sunt neorânduite pe materie:

1. *Cauzele fenomenelor cereşti;*
2. *Cauzele fenomenelor aeriene;*
3. *Cauzele fenomenelor de pe pământ;*
4. *Cauzele care privesc focul şi lucrurile care se află în foc*[71];
5. *Cauzele sunetelor;*
6. *Cauzele semințelor, plantelor şi fructelor;*
7. *Cauzele referitoare la animale,* cărțile 1, 2, 3;
8. *Cauze variate;*
9. *Despre magnet.*

Acestea sunt operele neorânduite[72].

Operele de matematică sunt următoarele:

VII 1. *Despre diferența dintr-un unghi*[73] sau *Despre tangenta la cerc şi la sferă;*
2. *Despre geometrie;*
3. *Geometrice*[74];
4. *Numere.*

VIII 1. *Despre liniile şi solidele iraționale*[75], cărțile 1, 2;
2. *Proiecții*[76];
[48] 3. *Anul cosmic* sau *Astronomia, calendar;*
4. *Discuție cu timpul limitat*[77].

IX 1. *Descrierea cerului*[78];
2. *Geografie;*
3. *Descrierea polului*[79];
4. *Descrierea razelor de lumină*[90].

Acestea sunt operele de matematică.

Iată operele literare şi muzicale[81]:

X 1. *Despre ritmuri şi armonie;*
2. *Despre poezie;*

3. *Despre frumusețea versurilor;*
4. *Despre eufonia și cacofonia literelor;*

XI 1. *Despre Homer,* sau *Despre proprietatea cuvintelor și despre cuvinte dialectale*[82];
2. *Despre cântare;*
3. *Despre cuvinte;*
4. *Vocabular*[83].

Atâta despre operele de literatură și muzică.

Operele despre științe speciale sunt următoarele:

XII 1. *Prognosticul*[84];
2. *Despre dietă sau dietetică;*
3. *Cunoașterea medicală*[85];
4. *Cauze cu privire la lucrurile ne la timpul lor și la timpul lor*[86].

XIII 1. *Despre agricultură* sau *Cu privire la măsurătorile de pământ;*
2. *Despre pictură;*
3. *Tratat despre tactică* și *Despre lupta în armură.*

Atâta cu privire la aceste opere.

[49] Unii adaugă la listă, ca opere separate, următoarele lucrări luate din Comentariile lui[87]:

1. *Despre scrierile sfinte din Babilon*[88];
2. *Despre cele din Meroe*[89];
3. *Călătorie în jurul oceanului*[90];
4. *Despre cercetare*[91];
5. *Tratat despre Caldeea;*
6. *Tratat despre Frigia;*
7. *Despre febră și despre cei bolnavi de tuse;*
8. *Cauze juridice*[92];
9. *Fabricate* sau *Probleme*[93].

Celelalte opere, pe care unii le atribuie lui Democrit, sunt fie compilaţii din scrierile lui, fie general recunoscute ca false[94]. Atâta am avut de spus în privinţa cărţilor pe care le-a scris şi a numărului lor.

XIV Numele de Democritos a fost purtat de şase persoane: primul, filozoful nostru; al doilea, un contemporan al filozofului, muzician din Chios; al treilea, un sculptor, amintit de Antigonos; al patrulea, un autor care a scris despre templul din Efes şi despre oraşul Samothrace; al cincilea, un epigramist al cărui stil este clar şi înflorit; al şaselea, originar din Pergamon <care s-a distins> prin discursuri retorice[95].

NOTE

[1] Ediţia critică a vieţii lui Democrit se găseşte în Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p. 81-84 şi 90-92 (lista scrierilor lui Democrit). Referatele despre filozoful nostru şi fragmentele lui (300 la număr) cuprind p. 81-230.

[2] Aici se dau trei nume diferite ale tatălui lui Democrit: *Hegesistratos*, *Athenocritos* şi *Damasippos*, şi două nume pentru patria lui: *Abdera* (cel mai verosimil, aproape sigur) şi *Miletul*.

[3] *Magi* este numele dat preoţilor perşi (în *Avesta* recent se găseşte o singură dată cuvântul *magu* care e de origine sud-vestică (vezi Emile Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris, 1929, p. 44). Aceşti preoţi şi înţelepţi perşi, care la greci erau numiţi *mágoi*, se ocupau şi cu astrologia, interpretarea viselor şi diverse practici vrăjitoreşti. Chaldeeni se numesc preoţii şi înţelepţii babilonenilor şi asirienilor.

[4] Despre *Xerxes* ca oaspete al abderiţilor, vezi Herodot, VII, 109, şi mai ales VIII, 120. Dar Herodot nu spune ceea ce îi atribuie Diogenes Laertios.

[5] Concordanţa de 40 de ani diferenţă între Anaxagora şi Democrit poate fi suspectată din cauza potrivelilor pe care le făceau cronografii, considerând că un filozof s-a născut în timp ce altul atinsese culmea vieţii (40 de ani, *akmé*).

[6] Această critică împotriva lui Anaxagora nu e justificată. Acesta este un cugetător original şi a făcut chiar şi în astronomie descoperiri noi şi epocale: a găsit adevărata cauză a eclipselor, a afirmat că aştrii au aceeaşi natură materială, terestră, ca şi pământul etc. Afirmaţia lui Anaximene că există în firmament corpuri opace (Aëtios, II, 13, 10) nu micşorează importanţa teoriei lui Anaxagora. Anaximene consideră aştrii ca frunze de foc prinse de firmament ca nişte cuie (Aëtios, II, 14, 3), ceea ce arată felul naiv cum Milesianul îşi imagina natura stelelor şi a mişcării lor.

[7] Nu putem ști în ce măsură acest lucru este adevărat. Se poate ca Democrit să fi combătut ideile cosmogonice și rolul „rațiunii" (*noús*) din cosmologia lui Anaxagora, cu care nu era de acord. Dar de aici se poate să se fi imaginat dușmănia lui, precum și deducția că Anaxagora ar fi refuzat să-l primească ca discipol.

[8] În schimb, mai sus se spunea că Democrit ar fi fost în legătură de discipol și maestru cu Anaxagora. Potrivirea de concepții între cei doi filozofi constă în faptul că amândoi fac să se nască lumea pe baza vârtejului cosmic și în mod mecanic. Dar mai departe ei diferă unul de altul. La Anaxagora, vârtejul este produs de *noús*, rațiune, care pune încet în mișcare masa haotică a elementelor amestecate la un loc și duce la o separare și orânduire a lor, pe când vârtejul la Democrit se produce din ciocnirea unor mari mase de atomi între ele și apăsarea spre centrul masei, produsă de atomii mari și grei care se acumulèază acolo, cum am văzut și la Leucip.

[9] Călătoriile lui Democrit, mai ales în Orient, joacă un mare rol în viața sa. Sunt menționate aici călătorii în Persia, Babilonia, India, Marea Roșie, Etiopia (dacă în Etiopia, deci și în Egipt). Ce e adevărat din toate acestea ? Dar iarăși nu vedem de ce n-ar fi adevărate aceste călătorii. Persia, Babilonia, Egiptul erau ușor accesibile grecilor.

[10] Și această relatare cu moștenirea pare a fi adevărată, mai ales că are urmări: sărăcirea lui, întreținerea de către fratele său Damasios, legea care interzicea risipitorilor averii părintești de a fi îngropați în pământul patriei. Aceste detalii ne fac să presupunem că povestea moștenirii nu poate fi pe de-a-ntregul inventată.

[11] Spre deosebire de Leucip, despre viața căruia nu se raportează absolut nici o anecdotă, nici un eveniment, figura lui Democrit este bogat dotată cu detalii pitorești ale vieții lui, mai mult sau puțin sigure. Și această trăsătură, ca sârguința lui la studiu și retragerea lui într-o odaie dosnică liniștită a casei, nu este, poate, lipsită de temei real.

[12] Fragm. 116 Diels-Kranz[5-9] e foarte interesant prin conținut.

[13] *Thrasyllos*, erudit și astrolog la curtea lui Tiberius, 42-37 î. Chr.; e vestit din cataloagele scrierilor lui Platon și Democrit așezate pe tetralogii. Pe cel al lui Platon l-am văzut la Diogenes Laertios, III, 56-61; pe cel al lui Democrit îl vom vedea în curând, *ibidem*. IX, 45-49. În general, critica modernă consideră dialogul *Rivalii*, care ne-a parvenit sub numele lui Platon ca fiind neautentic. Și identificarea tânărului anonim din dialog cu Democrit nu este verosimilă. Concursul numit *péntathlon*, „cvintupla performanță", consistă în săritură, aruncarea discului, alergare, trântă și box. Câștigătorul la acest concurs era tare în toate cinci performanțele, dar mai slab decât un luptător specializat într-una din aceste probe. Pasajul în chestiune se găsește în dialogul *Rivalii*, p. 185 e. Completarea între paranteze ascuțite e dată de Diels după *Lexiconul Suda*.

[14] *lógos érgou skié*, fragm. 145 Diels-Kranz. Îl cităm pentru frumusețea lui. Pindar spune că „omul este visul unei umbre". (*Pyth.*, VIII, 95: *skiás ónar ánthropos*).

[15] Varianta lui *Demetrios din Faleron* neagă călătoria lui Democrit la Atena, fapt căruia îi dă și o motivare. Totuși fragm. 116 pare autentic.

[16] Primul titlu în catalogul scrierilor lui Democrit, făcut de Thrasyllos, este *Pythagóres*.

[17] Într-adevăr, Pitagora trăiește în secolul al VI-lea, iar Democrit în secolul al V-lea î. Chr. Pitagora moare pe la 500, iar Democrit se naște pe la 470 î. Chr.

[18] *Glaucos din Rhegion* – scriitor despre istoria muzicii, citat și de Ps.-Plutarchos, *Vitae decem oratorum*, în *Viața lui Antiphon*, cap.19, și în *De musica*, 4 și urm. A scris *Despre vechii poeți și muzicieni*, operă pierdută. El era contemporan mai tânăr al lui Democrit.

[19] *Apollodoros din Cyzic* – scriitor, necunoscut din altă parte.

[20] *Philolaos din Tarent* făcea parte din școala pitagoriciană veche. Ne-am ocupat de el mai înainte, cu ocazia vieții lui (Diogenes Laertios, VIII, 84-85).

[21] *Antisthenes din Rhodos* – autorul unei scrieri: *Succesiuni ale filozofilor*, de care ne-am mai ocupat mai înainte.

[22] Nu e neverosimil pentru un filozof materialist ca Democrit.

[23] *Damasos* – fratele lui Democrit; nu e citat de alți autori.

[24] Scrierea *Marea cosmologie* era încă din antichitate atribuită lui Leucip, împreună cu lucrarea *Despre rațiune*. Lui Democrit i se atribuie paternitatea asupra scrierii *Mica cosmologie*, dar și *Marea cosmologie*. Problema este complicată.

[25] Deci povestea cu lectura operei *Marea cosmologie* de către Democrit are ca susținători pe Antisthenes din Rhodos, Demetrios din Magnesia și Hippobotos.

[26] Cunoscutul elev al lui Aristotel, *Aristoxenos*, este filozof, istoric, biograf, muzician. E cunoscut prin dușmănia lui față de Platon.

[27] *Amyclas din Heraclea*, elev al lui Platon, citat de Elian *Variae historiae*, III, 19, pare a fi același cu cel citat aici. *Cleinias din Tarent*, pitagorician, citat de mulți autori: Elian, *ibidem*, XIV, 23, Diodor din Sicilia, Plutarh, Stobaios, Athenaios; e citat și în *Catalogul pitagoricienilor* al lui Iamblichos, *V.P.*, 36, 267. Motivul pentru care s-a născocit anecdota cu intenția lui Platon de a arde cărțile lui Democrit este clar formulată de Diogenes Laertios în textul său, indiferent dacă motivul este găsit de el sau de izvorul lui. Platon nu citează numele lui Democrit, în opera sa, deși pare a fi fost influențat de el în *Timaios*. Vezi despre influența lui Democrit asupra lui Platon, J. Hammer-Jensen, *Den aeldste Atomlaere*, Copenhaga, 1908 (în l. germană în *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, 23 (1910), p. 92 urm. și 211 urm.). Despre această problemă a influenței lui Democrit asupra lui Platon, vezi Kranz, Reinhardt, Hartmann, Eva Sachs, Stenzel, Wilamowitz, Frank, Friedländer (acesta din urmă e potrivnic al influenței), Hirzel, Natorp, S. I. Luria (Lvov). Asupra titlurilor și locului de publicare a lucrărilor acestor autori, vezi Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p. 83, notă în aparatul critic. Pe drept remarcă editorii, că problema trebuie tratată din nou.

[28] *Timon*, fragm. 46 Diels, *PPhF*, p. 196.

[29] Căderea Troiei este așezată de Apollodor în *Cronografia* sa în anul 1184/3, care corespunde în mod remarcabil cu data fixată de știința modernă: Troia ar fi căzut în primele decenii după căderea Imperiului hitit, eveniment care se plasează

aproximativ la anul 1200 î. Chr. Dacă scădem din 1184/3 cifra 730, obținem anii 454/3 când Democrit a scris *Mica cosmologie*. Dar, după cum vedem mai departe, Apollodor plasa nașterea lui Democrit în anii 460/57, iar Thrasyllos în anii 470/69. Dar chiar dacă luăm această ultimă dată, Democrit ar fi avut 16 ani când a scris *Mica cosmologie*, ceea ce e puțin verosimil. Dacă informația după care Democrit ar fi spus el însuși în această lucrare că a compus-o cu 730 de ani după căderea Troiei este exactă, atunci ar urma că el a luat o altă dată pentru căderea Troiei decât cea a lui Apollodor. Desigur, data fixată de acesta nu poate să fi fost unica dată admisă în antichitate pentru căderea Troiei. O apropiere de timpul nostru cu 20-30 de ani a căderii Troiei față de data lui Apollodor restabilește vârsta normală când Democrit a putut să-și scrie opera.

[30] Corespunde anilor 460-457 î. Chr.

[31] Corespunde anilor 470-469 î. Chr.

[32] Socrate a băut otrava în anul 399 î. Chr. și a trăit 70 de ani, după cum spune Platon în *Apologia*. Deci Socrate s-a născut în 469, iar Democrit în 470. Dacă acesta a trăit, după cum spune Hipparchos la Diogenes Laertios ceva mai departe (IX, 43), până la vârsta de 109 ani, atunci a murit în 361 î. Chr. Platon avea pe atunci 66 de ani și moare deci după 14 ani, în 348/7 î. Chr. Data morții lui Democrit în 361 ni se pare prea înaintată. Vârsta de 109 ani până la care a trăit este prea exagerată, dar nu imposibilă.

[33] *Archelaos din Atena* (sau Milet ?) a fost profesorul lui Socrate și unul dintre ultimii fiziologi. *Viața* lui am văzut-o la Diogenes Laertios, II, 16-17.

[34] *Oinopides din Chios*, geometru și astronom, contemporan ceva mai tânăr al lui Anaxagora. Texte privitoare la Oinopides, vezi la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], I, p. 393-395. Ps.-Platon, în *Rivalii*, p.132 *a*, prezintă un discipol al lui Anaxagora și unul al lui Oinopides care discutau aprins despre niște cercuri și înclinații.

[35] Referirea lui Democrit la Oinopides o dă Diels cu semn de întrebare la numele acestuia din urmă. Textul lui Diogenes Laertios poartă numai pronumele *toútou*.

[36] *Protagora din Abdera*, cel mai vechi și, poate, cel mai de seamă dintre sofiști. *Viața* lui, la Diogenes Laertios, urmează imediat după aceea a lui Democrit (vezi, IX, 50-56).

[37] *Athenodoros din Tars*, numit și Cordylion – șeful bibliotecii din Pergam. Mai târziu a trăit la Roma, în casa lui Caton cel Tânăr (sec. I. d. Chr.). Mai există un Athenodoros, tot din Tars, fiul lui Sandon, elev al lui Poseidonios și profesorul lui Augustus. E greu de deosebit întotdeauna între acești doi Athenodori. Cartea *Plimbări* suntem înclinați s-o atribuim primului. Poate ar fi de prisos să admitem existența unui al treilea Athenodoros ca autor al *Plimbărilor*, diferit de ceilalți doi menționați.

[38] *Hipocrate din Cos*, unul dintre cei mai mari medici din antichitate, pus adesea în legătură cu Democrit. Se știe că Hipocrate a călătorit și și-a exercitat profesiunea un timp în Thesalia și Tracia, pe coastele căreia se află Abdera. În *Viața lui Hipocrate*, după Soranos, numele lui Democrit apare de trei ori.

[39] Anecdotica aceasta, pentru a arăta iscusinţa şi spiritul de pătrundere al lui Democrit, intră în felul de a compune al biografilor, iar autenticitatea informaţiilor e îndoielnică.

[40] *Thesmoforiile* sunt o sărbătoare a femeilor din Atena în cinstea zeiţei Demeter şi care dura trei zile începând cu ziua a 11-a a lunii Pyanepsion (luna a patra a calendarului atic, corespunzând cu octombrie-noiembrie).

[41] Zeiţa=Demeter.

[42] Nu ştim cine e acest *Hipparchos*. Există un Hipparchos din Stagira prieten al lui Aristotel (Diogenes Laertios, V, 12), un altul tatăl filozofului Hegesias (Diogenes Laertios V, 57, citat de multe ori în testamentul lui Theofrast V, 51 şi urm.). Mai avem alt Hipparchos din Nicaia în Bithynia, astronom şi filozof, citat de mulţi autori, apoi un Hipparchos, pitagorician, citat de Iamblichos, Stobaios, Clemens din Alexandria. Cel din textul nostru (IX, 43) e, poate, un altul decât toţi aceştia.

[43] Urmează o scurtă doxografie (nu dublă ca la Heraclit şi Leucip) sau rezumativă, dar de bună calitate. Atomii şi vidul sunt singurele realităţi. Celelalte lucruri formate din împletirea atomilor în vid sunt aparente şi convenţionale.

[44] Democrit este un partizan al lumilor concomitent infinite la număr. Vezi textul la Aëtios, II, 1, 3. Aceste lumi sunt născute şi pieritoare.

[45] Avem deci aci formularea principiului filozofilor vechi greci, după care *nimic nu se naşte din nimic şi nu piere în nimic.*

[46] Deci observaţie importantă: focul, aerul, apa şi pământul, după Democrit, nu sunt elemente simple din care se formează celelalte lucruri, ca la Empedocle, ci ele însele sunt compuse din atomi de diferite dimensiuni şi aşezări.

[47] Atomii sunt solizi, *stereai* sau *nastai*, şi plini (*pléreis*), din care cauză sunt inalterabili. Lucrurile din această lume se formează deci din combinarea acestor atomi în vid.

[48] Soarele şi Luna sunt formate în mare parte din atomi de foc, care sunt netezi şi rotunzi; tot astfel şi sufletul e format din atomi netezi şi rotunzi şi e oarecum de natură ignee. Şi la Heraclit sufletul de calitatea cea mai înaltă este foc pur (vezi fragm.118 Diels-Kranz[5-9]), iar când moare, se transformă în apă (cf. fragm. 77 şi 117).

[49] Democrit identifică sufletul format din atomi netezi şi rotunzi de foc cu raţiunea (*noûs*).

[50] După teoria percepţiei a lui Democrit, lucrurile degajează necontenit pelicule goale, formate tot din atomi, având asemănarea lucrurilor care le emit. Aceste imagini-pelicule (*eidola*) reduse în proporţie justă, intră în ochiul omului şi produc senzaţia de văz. Deci, contrar teoriei îndeobşte admise (vezi Empedocle, fragm. 84 Diels-Kranz), după care o emanaţie de natura focului sau luminii pleacă din ochi şi atinge lucrurile, recunoscându-le şi producând senzaţia de văz (ca un pipăit la distanţă), la Democrit emanaţiile pleacă de la obiecte şi intră în ochiul nostru producând senzaţia de văz (vezi şi Theofrast, *De sensu*, 49 şi urm.).

[51] *Anánke*, cuvântul e subliniat de Diels ca fiind întrebuinţat chiar de Democrit.

[52] *Euthymia*, aceeași observație ca la nota precedentă.

[53] Observație justă: *euthymia* nu trebuie confundat ca sens cu *hedoné* „plăcerea".

[54] Această idee este baza eticii lui Epicur. Scopul filozofiei acestuia este să scape pe oameni de teama lumii celeilalte, arătând că nu există nemurire a sufletului și că zeii nu se interesează de soarta oamenilor și prin aceasta să-i scape de superstiții și să-i facă fericiți. Să fi anticipat aceste idei Democrit ? Filozofia lui nu ni se pare a justifica acest lucru. Filozoful din Abdera este orientat mai mult spre tărâmul cunoașterii teoretice decât spre etică. Totuși nu putem nega această preocupare pe care i-o atribuie textul lui Diogenes Laertios.

[55] *euestó*, subliniat de Diels, ca fiind întrebuințat chiar de Democrit.

[56] Aici avem teoria calităților primare și a calităților secundare, formulată pentru prima dată de Democrit. Atomii și vidul sunt Realul, celelalte lucruri formate din combinația lor sunt aparente și convenționale. Vezi textul important al lui Aristotel, *Metaph.* A 4, p. 985 b, 4: elementele constitutive ale lucrurilor sunt plinul și golul. Acestea singure există. Lucrurile există prin combinarea atomilor, care diferă între ei prin forma, ordinea și poziția lor. Acestea dau calitățile celelalte ale lucrurilor, care sunt convenționale și aparente, cum sunt culorile, sunetele, gusturile, mirosurile etc.

[57] Despre *Thrasyllos* am vorbit cu ocazia catalogurilor scrierilor lui Platon (vezi n. 13). Titlurile lucrărilor lui Democrit care urmează după catalogul lui Thrasyllos sunt uneori greu de tradus, deoarece nu cunoaștem conținutul lucrării al cărei titlu îl avem, operele lui Democrit fiind pierdute. Uneori mai sunt și greșeli ale copiștilor de manuscrise, care câteodată sunt imposibil de corectat tot din aceeași cauză. Totul se bazează pe conjecturi mai mult sau mai puțin sigure.

[58] *Tritogeneia* ar fi numit Pitagora numărul trei și triunghiul echilateral (Plutarh, *De Iside et Osiride*, 76). Tritogeneia este și un epitet al zeiței Pallas Athena, epitet căruia i s-au căutat o mulțime de explicații. Cu toată paranteza explicativă de la Diogenes Laertios, e greu să ne facem o idee exactă de ceea ce conținea scrierea aceasta.

[59] Bărbăția este „virtutea" (*areté*) bărbatului. Căci fiecare ființă sau lucru, la greci are „vrednicia" sa proprie.

[60] *Amaltheia* se numește capra care a hrănit pe Zeus; este și o nimfă, fiica lui Oceanos, figurată cu un corn din care curgeau toate bunătățile. Cornul Almaltheii este egal cu Cornul abundenței.

[61] Titlul acesta e la genetiv plural și presupune căderea din text a numărului cărților.

[62] Lucrarea cu titlul *Bunăstarea*, care ni se spune că lipsește din catalog, poate fi identificată cu precedenta „Despre bucurie".

[63] Aici ni se spune cu precizie că scrierea *Mégas diákosmos* era atribuită lui Leucip de Theofrast și discipolii lui.

[64] *Mica cosmologie* este în mod constant atribuită lui Democrit și autenticitatea lui n-a fost niciodată contestată.

[65] Avem aici deci două lucrări legate oarecum una de alta, fiecare în câte o carte: una *Despre natură* în general, constituind prima carte, şi alta *Despre natura omului*, constituind a doua carte.

[66] *Rhysmós* la Leucip şi Democrit înseamnă „formă", după cum spune textual Aristotel în *Metaphysica* A 4, 985 b, 4 şi urm.

[67] Ca şi în titlul precedent (vezi n. 232), prin *rhysmós* se înţelege „forma" atomilor, figura lor.

[68] Imagini, *eidola*. Este vorba de peliculele având asemănarea lucrurilor din care se detaşează, despre care am vorbit mai sus, în n. 50.

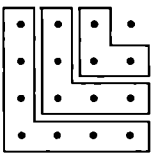
[69] Cuvântul grec este *pronoia* „providenţă", desigur nu în sens stoic, întrucât Democrit e un materialist şi nu admite o conducere a devenirii printr-o prevedere divină, ci aici este probabil vorba de cunoaşterea viitorului, prevederea lui după anumite semne sau indicii. Avem exemple de asemenea prevestiri, împinse la ridicol prin exagerare, în anecdotele naive de mai înainte, la Diogenes Laertios, IX, 42.

[70] *Aporemáton*, la genitiv plural; lipseşte numărul cărţilor.

[71] Probabil, între altele, Democrit vorbea şi de vietăţile care trăiesc în foc. Cei vechi presupuneau că şi în foc trăiesc animale, deoarece vietăţi trăiesc în toate celelalte elemente: în aer, în apă, pe pământ.

[72] Operele neorânduite, *asýntakta*, nu aparţin catalogului lui Thrasyllos şi nu sunt aranjate pe tetralogii. De ce le aşază Diogenes Laertios sau izvorul lui în mijlocul catalogului lui Thrasyllos, între operele fizice şi operele matematice, nu putem şti.

[73] Lucrarea aceasta are două titluri, din care al doilea e clar. În schimb, primul e greu de înţeles. Şi textul pare deteriorat. Manuscrisele au *Peri diaphorés gnómes*. Discuţia este asupra ultimului cuvânt. Gnomon este un instrument constând dintr-un băţ înfipt vertical într-un cadran şi cu umbra căruia se măsurau orele zilei şi momentele culminante ale anului: solstiţii şi echinocţii. Gnomon se mai numeşte o bandă a unui număr nepereche aşezată în unghi drept, cu care se poate completa un nou pătrat, de la un număr pătrat dat. Vezi încă un alt sens geometric definit în *Elementele* lui Euclid, IV, def. 2. Nu vedem ce legătură putem da, în cazul lecturii lui Cobet, între titlul 1 şi titlul 2. Vezi Robert Philippson, *Democritea*, în „Hermes", LXIV (1929), p.182, care păstrează lectura *gnomon* şi traduce cu „Despre deosebirea felului de a cunoaşte" şi se referă la fragm. 11 (Diels-Kranz) din Democrit, unde se vorbeşte de două feluri de cunoaştere: una veritabilă, făcută prin judecată raţională, şi alta obscură, pe care ne-o dau simţurile. Noi am traduce literal: „Despre deosebirea unghiului" şi ne gândim la unghiul format de o coardă a cercului dusă prin punctul de tangenţă cu tangenta. Cu cât punctul al doilea al coardei se apropie de punctul de tangenţă, cu atât unghiul format de coardă şi tangentă se micşorează, tinzând la zero, iar când cele două puncte extreme ale coardei se confundă cu punctul de tangenţă, şi coarda se confundă cu tangenta. Dar şi această conjectură e pură ipoteză.



[74] *Geometrikon*, la genitiv plural; deci lipsește iarăși numărul cărților.

[75] Deci Democrit s-a ocupat și cu mărimile iraționale. Probabil că celebrul text din Plutarh (vezi fragm. 155 Diels-Kranz[5-9]) cu privire la secționarea unui con provine din această lucrare.

[76] *Ekpetásmata* înseamnă „Desfășurări". Poate că este vorba de desfaceri de figuri cum sunt conul, piramida, cilindrul, paralelipipedul, pentru a prezenta figurile plane care le compun fețele.

[77] Ne gândim la obiceiul în tribunale și adunări ale poporului de a măsura timpul de vorbire al oratorului, limitându-l prin apa pusă în clepsidră.

[78] Textul are *Ouranographie*.

[79] Textul are *Polographie*. Ar putea fi și descrierea instrumentului astronomic numit *pólos* ?

[80] Textul are *Antinographie*. Probabil lucrarea era o cercetare de optică și catoptică, arătând proprietățile și comportamentul razelor de lumină, care se propagă în linie dreaptă, în fenomenul percepției vizuale.

[81] Un singur cuvânt în greceşte, *mousiká*, exprimă atât operele literare, cât și pe cele muzicale.

[82] *Arthoepeie* îl luăm în sensul tehnic pe care cuvântul îl are la Protagora (vezi Platon, *Phaidros*, p. 267 c): determinarea sensului exact, propriu al unui cuvânt. De aici traducerea „Despre proprietatea cuvintelor". *Glóssai* sunt cuvintele învechite ieșite din uz sau neobișnuite, care n-au o circulație generală.

[83] *Onomastikón*, la genitiv plural, deci lipsește numărul cărților. *Onomastiká* este deci un vocabular de denumiri, pe care nu-l putem determina mai de aproape.

[84] *Prognosticul* este o parte foarte importantă a medicinii antice, parte în care se recunoaște boala și, ca atare, se prevede toată defășurarea ei ulterioară. Deci se apropie de ceea ce în medicina modernă se numește diagnostic, însă prognosticul este mai cuprinzător ca diagnosticul. Avem de la Hipocrate un tratat splendid, desigur autentic, care ni s-a păstrat și care poartă titlul *Prognostikón*. Titlul la Democrit este *Prógnosis*, sensul fiind același.

[85] *gnóme* aici, desigur „cunoaștere".

[86] *kairós* „timpul potrivit" pentru un lucru, pentru un tratament, care joacă un mare rol în medicină. De aici derivă termenii *akairos* și *epikairios*. Deci scrierea *Cauze cu privire la lucrurile ne-la-timpul-lor și la timpul lor* este tot medicală.

[87] *Comentariile* lui Democrit, din care se prezintă mai jos extrase cu lucrări separate, nu sunt citate în catalogul anterior. E drept că avem titlul, între lucrările etice ale lui (II, 4), *Comentarii etice*, la genitiv plural, fără număr de cărți, dar titlurile date mai departe nu se referă la subiecte etice, după cum se poate vedea imediat din cele ce urmează.

[88] Desigur că este vorba de scrierile literare cu caracter religios, scrise în akkadiană cu scriere cuneiformă. Cunoștea oare Democrit *Poemul creației* pe șapte tablete sau *Epopeea-lui-Gilgamesh* pe 12 tablete sau alte opere din bogata literatură

akkadiană ? Vezi Democrit, fragment 299 (Diels-Kranz$^{5-9}$), p. 208 şi observaţiile editorilor Diels-Kranz din aparatul critic.

[89] *Meroe* ar fi o insulă în Etiopia, formată de Nil şi alte fluvii. Capitala se numeşte tot Meroe şi ar fi fost fondată, după unii autori, de Cambyses. Este cea mai sudică regiune cunoscută de greci.

[90] *Periplous* este titlul multor lucrări care descriu coastele unui ţinut pe măsura parcurgerii lor, dându-se şi distanţele între porturi şi fel de fel de informaţii, de multe ori foarte preţioase. Iată câteva din ele: Pseudo-Skylax din Caryanda în Caria (sec. IV î. Chr.); Avienus (la Priscianus), care întrebuinţează multe izvoare vechi (între alţii pe Dionysios Periegetul); *Periplus al Mării Roşii* (sec. I d. Chr.), foarte interesant, cu descrieri şi informaţii care cuprind şi Extremul Orient; *Periplus al Pontului Euxin*, păstrat între operele lui Arrian.

[91] *Historie*, în sensul vechi şi autentic al cuvântului, înseamnă cercetarea unui domeniu de ştiinţă a naturii prin autopsie.

[92] *aitia* are şi sens juridic în greceşte, ca şi cuvântul *causa* în latineşte. Reiske propune să se înlocuiască *nomiká* cu *loimiká*, dar nu vedem de ce am schimba lectura tradiţiei manuscrise, mai ales că nu suntem în anturaj de titluri medicale.

[93] *Chernika* au manuscrisele BP^2. Sensul ar fi deci: „Probleme cu privire la lucruri făcute de mână".

[94] Observaţie interesantă în care vedem cum filologii şi istoricii literari antici ridicau aceleaşi probleme ce se pun şi azi de către filologi şi istoricii literari.

[95] Probabil încă o listă de omoniini, după Demetrios din Magnesia, cu mici adaosuri. Muzicianul *Democritos* din Chios e citat şi de Aristotel în *Retorica* lui. Sculptorul *Democritos* citat de Antigonos (din Carystos) e, desigur, adăugat la listă după acest autor. La Efes se afla celebrul templu al zeiţei Artemis, socotită ca una dintre cele şapte minuni ale antichităţii. *Samothrace*, insulă abruptă în marea Egee, la est de Thasos, celebră prin cultul şi misteriile Cabirilor, divinităţi secundare care apărau pe navigatori şi de aceea erau foarte populari. *Democritos* epigramistul este necunoscut din altă parte. *Democritos* retorul din Pergam, de asemenea necunoscut.

CAPITOLUL al VIII-lea

PROTAGORA
(481-411 î. Chr.)

I **[50]** Protagora[1], fiul lui Artemon sau al lui Maiandrios, după spusele lui Apollodor şi Deinon[2], din cartea a cincea a lucrării *Istoria Persiei*, s-a născut la Abdera, aşa spune Heracleides din Pont în tratatul său *Despre legi*[3], unde mai afirmă că Protagora a dat legi pentru cei din Thurioi, sau la Teos[4], după afirmaţiile lui Eupolis, în comedia sa *Linguşitorii*[5], căci Eupolis spune:

Iar Protagora cel din Teos sta'năuntru.

Ca şi Prodicos din Keos[6], a dat lecţii publice cu plată, şi Platon în dialogul *Protagora*[7] îl numeşte pe Prodicos „cel cu voce puternică".

II Protagora a fost elevul lui Democrit[8], care era supranumit „Înţelepciunea", după cum spune Favorinus, în *Istorii felurite*.

III **[51]** Protagora a fost cel dintâi care a susţinut că „cu privire la fiecare lucru există două raţionamente, opuse unul altuia"[9] şi a fost cel dintâi care a argumentat în acest mod. A început chiar o scriere a sa astfel: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există precum există, şi a celor care nu există precum nu există"[10]. El afirma că sufletul nu-i ceva deosebit de simţuri, după cum aflăm de la Platon, din *Teetet*[11], şi că orice e adevărat[12]. O altă lucrare a început-o aşa: „În ce-i priveşte pe zei, n-am mijloace să ştiu nici că există, nici că nu există; căci multe sunt pricinile care împiedică cunoaşterea: atât obscuritatea problemei, cât şi scurtimea vieţii omeneşti"[13].

[52] Pentru această introducere din cartea sa, atenienii l-au expulzat şi i-au ars scrierile în piaţa publică, după ce-au trimis crainicul să le strângă de la toţi cei care le posedau[14].

El cel dintâi a luat o plată de o sută de mine pentru lecţiile sale. Tot primul a deosebit timpurile verbelor, a subliniat importanţa folosirii momentului oportun, a înfiinţat concursurile oratorice şi i-a învăţat pe cei care discutau în contradictoriu întrebuinţarea sofismelor. În dialectica lui, a neglijat înţelesul în favoarea îndemânării verbale şi a dat naştere modei discuţiei polemice, aşa de răspândită astăzi[15]. În această privinţă, Timon vorbeşte despre el aşa:

Sta printre alţii Protagora cel neîntrecut în polemici[16].

IV **[53]** Tot el a introdus cel dintâi metoda de discuţie numită socratică[17]. La fel, după cum aflăm din dialogul lui Platon *Euthydemos*[18] a folosit cel dintâi în discuţie argumentul lui Antistene, care se sileşte să dovedească că nu există contradicţie[19], şi a arătat, pentru prima oară, cum se atacă orice teză propusă, după cum ne informează dialecticianul Artemidoros[20] în lucrarea sa *Către Hrysip*. Pe de altă parte, Aristotel, în tratatul său *Despre educaţie*[21], ne spune că el primul a născocit perniţa de pus pe umăr, pe care hamalii îşi duc poverile, căci el însuşi fusese hamal, ne spune Epicur[22] undeva. În felul acesta, el ajunse în legătură cu Democrit, care l-a văzut purtând lemne. Primul a împărţit vorbirea în patru specii, anume în *rugăminte, întrebare, răspuns şi comandă*[23]; **[54]** alţii spun c-a împărţit-o în şapte: naraţiunea, întrebarea, răspunsul, comanda, raportarea, rugămintea şi invitarea. Pe acestea le numea el *fundamentele vorbirii*[24]. În schimb, Alcidamas[25] admite patru feluri de vorbire: afirmarea, negarea, întrebarea şi adresarea.

V Prima scriere a sa pe care a citit-o în public a fost *Despre zei*, al cărei început l-am citat mai sus: a citit-o la Atena, în casa lui Euripide sau, după unii, în casa lui Megacleides; alţii spun c-a citit-o în Lykeion şi că s-a folosit de glasul discipolului său, Archagoras, fiul

lui Theodotos[26]. Acuzatorul lui a fost Pythodoros, fiul lui Polyzelos, unul dintre cei patru sute[27]; Aristotel, totuși, spune c-a fost Euathlos[28].

VI [55] Iată operele care i-au supraviețuit[29]:

Arta controversei;
Despre luptă;
Despre științe;
Despre stat;
Despre ambiție;
Despre virtuți;
Despre starea primordială a lucrurilor;
Despre lucrurile din Hades;
Despre faptele greșite ale oamenilor;
Precepte;
Proces pentru onorar;
Discuții contradictorii, cărțile 1, 2.

Acestea sunt scrierile lui.

Platon a scris un dialog despre Protagora[30].

VII Philochoros[31] spune că Protagora, călătorind spre Sicilia pe mare, cu corabia, s-a înecat, lucru la care face aluzie și Euripide în tragedia *Ixion*[32]. După unii, moartea i-a venit într-o călătorie pe uscat când avea aproape nouăzeci de ani.

[56] Dar Apollodor spune c-avea șaptezeci, socotind patruzeci de ani pentru cariera sa ca sofist și punându-l în floarea vârstei în timpul celei de a optzeci și patra olimpiade[33].

Iată și o epigramă de-a noastră, despre el:

Unii vorbesc despre tine, Protagora, că-n bătrânețe,
Vrând din Atena să pleci, moartea pe drum îți veni.
Alungarea-ți hotărî cetatea lui Cecrops, tu însă
De Atena-ai scăpat; nu și de Hades, vai.

VIII Se povestește că odată, cerându-i lui Euathlos, discipolul său, onorariul, acesta i-a răspuns: „Dar n-am câștigat încă nici o

victorie". „Ba nu, îi spuse Protagora, dacă câştig procesul împotriva ta, trebuie să fiu plătit, pentru c-am câştigat; dacă câştigi tu, la fel trebuie să fiu plătit pentru că tu ai câştigat"[34].

IX A mai fost şi un alt Protagoras, un astronom, pentru care Euphorion a scris un cântec funebru; un al treilea a fost un filozof stoic[35].

NOTE

[1] Textul critic al *Vieţii lui Protagora* la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p. 253-255. Referate şi fragmente, în continuare, *ibidem*, p. 255-271.

[2] *Deinon*, istoric care a scris despre Persia, apare la mulţi autori: Plutarh, Elian, Lucian, Athenaios; originar din Colofon, tatăl istoricului Cleitarchos.

[3] În lista scrierilor lui Heracleides din Pont, la Diogenes Laertios, V, 87, se află titlul *Legile*, o carte.

[4] *Thurioi*, colonie fondată de Atena în 444/3 î. Chr., pe locurile cetăţii Sybaris din Italia de sud. *Teos*, cetate ioniană, pe peninsula Mimas, a fondat la rândul ei cetatea Abdera.

[5] *Eupolis*, unul dintre cei mai importanţi poeţi ai Comediei vechi alături de Aristofan şi Cratinos.

[6] *Prodicos din Ceos*, unul dintre cei mai importanţi sofişti din vechea generaţie. S-a ocupat de justeţea de atribuire a denumirilor la obiecte (Platon, *Cratyl.*, 384 *b*) şi de sinonime (vezi Platon, *Protagora*, 337 *a-c* etc.). Ni s-a mai păstrat şi alegoria lui cu privire la Heracle la răspântie, având de ales între Virtute şi Viciu, care îi apar sub forma unor femei, în versiunea conservată la Xenofon, *Memorabilia*, II, 1, 21-34.

[7] Vezi Platon, *Protagora*, p. 316 *a*.

[8] Democrit şi Protagora erau ambii din Abdera şi o influenţă a lui Democrit asupra lui Protagora se poate constata. Ambii sunt materialişti, iar relativismul empirist al lui Protagora poate fi inspirat din concepţia lui Democrit despre relativitatea datelor simţurilor, pe care le declară convenţionale. După Protagora, tot ce este dat de simţuri este adevărat pentru persoana respectivă care are senzaţia.

[9] Fragm. 6 la Diels-Kranz[5-9].

[10] Fragm. 1 din scrierea *Adevărul sau Dărâmătorii*.

[11] Platon, *Theetet*, p.152 *a* şi urm. Întregul dialog al lui Platon este îndreptat spre combaterea teoriei lui Protagora, după care ştiinţa = senzaţie.

[12] Prin „orice" se înţelege la Protagora „orice senzaţie".

[13] Fragm. 4 din scrierea *Despre zei*.

[14] Atenienii, cu toată aparența uneori contrară, erau foarte superstițioși și mărginiți. Pe când în Ionia, în Milet, un Anaximandru sau Anaximene sau chiar alții în alte părți și-au putut dezvolta teoriile cosmogonice și cosmologice fără a fi stingheriți de autoritățile de stat, la Atena. Anaxagora și Protagora s-au văzut dați în judecată pentru crimă de impietate. Cu Socrate lucrurile s-au terminat tragic, acesta fiind condamnat să bea cucută. Și Aristotel a fugit din Atena în anul 322 pentru a evita un asemenea proces. Desigur, în toate aceste cazuri au intervenit și motive politice, însă adversarii filozofilor recurgeau la acuzația de impietate pentru a răscoli susceptibilitățile cetățenilor și a obține condamnarea.

[15] În istoria literară și filozofică a Greciei apare des înclinarea spre sofistică și pasiunea pentru discuțiile în contradictoriu. Până și tragediile, mai ales cele ale lui Euripide, prezintă asemenea discuții în contradictoriu, care, desigur, erau pe gustul atenienilor, dar nu spre binele genului literar al tragediei, care nu avea decât de pierdut în adâncime și frumusețe de pe urma lor.

[16] Fragm. 47 Diels, *PPhF*, p. 196.

[17] Metoda de discuție numită socratică constă în a obține definiția precisă a unui lucru prin întrebări puse în consecință și răspunsuri potrivite.

[18] Platon, *Euthydemos*, p. 286 *c*.

[19] Într-adevăr, tot ce apare cuiva ca adevărat este și adevărat, după formula lui Protagora care proclamă că „omul este măsura tuturor lucrurilor", și un lucru poate fi și într-un fel, precum și într-alt fel contrariu, așa cum apare fiecăruia. „Mierea poate fi dulce și amară" (spre exemplu pentru un bolnav de gălbinare). Atunci nu există contradicții reale, ci numai contradicții din punct de vedere formal sau verbal.

[20] *Artemidoros* „dialecticianul", nu ne e cunoscut din altă parte.

[21] Această lucrare a lui Aristotel este pierdută (vezi fragm. 63 Rose).

[22] Vezi Athenaios, *Banchetul sofiștilor*, VIII, p. 354 c, unde se citează dintr-o scrisoare a lui Epicur (fragm. 172 Usener).

[23] Avem aici începuturi ale unei clasificări a propozițiilor. Cuvintele sunt subliniate de Diels, ca fiind întrebuințate chiar de Protagora.

[24] *Pythménes lógon*, subliniate de Diels ca fiind ale lui Protagora.

[25] *Alcidamas din Elea* – retor, discipol al lui Gorgias, citat de mulți autori. Ni s-a păstrat o lucrare *Despre sofiști*, sub numele lui, care, probabil, e autentică.

[26] *Megacleides din Atena*, nu știm nimic altceva despre el în afară de menționea din acest text. *Archagoras*, fiul lui Theodotos și discipolul lui Protagora; nu este cunoscut din altă parte.

[27] *Pythodoros* fiul lui Polyzelos; nu este cunoscut din altă parte. „Cei patru sute" sunt un consiliu de oligarhi reacționari, așezat în anul 411 î. Chr. în locul consiliului legal de 500 de cetățeni.

[28] Acest *Euathlos*, acuzatorul lui Protagora, este același cu elevul lui Protagora, citat mai departe, IX, 56 ? După anecdota raportată în acest ultim text, identitatea celor doi Euathlos nu este exclusă.

[29] Catalogul scrierilor lui Protagora care urmează şi-a pierdut o bună parte din începutul lui. Într-adevăr, lipsesc titlurile celor mai de seamă dintre operele sale: *Adevărul* sau *Dărâmătorii, Despre real, Tratatul mare, Despre zei;* Diels afirmă că nu avem decât adaosul la catalog şi se îndoieşte de autenticitatea titlurilor conservate, în afară de *Antilogón a' b'*.

[30] Dialogul *Protagora* al lui Platon ne este conservat.

[31] *Philochoros din Atena,* celebru istoric (prima jumătate a secolului al III-lea î. Chr.) cu informaţie bogată. Are şi lucrări de istorie literară şi antichităţi. Din vasta sa operă nu posedăm decât fragmente. Lucrarea sa *Despre Atica* avea 17 cărţi.

[32] Din piesa *Ixion* a lui Euripide nu avem decât fragmente neînsemnate. A fost reprezentată între anii 410/8.

[33] Corespunde anilor 444-441 î. Chr. Dacă a trăit 70 ani, cum spune Apollodor, şi nu 90 cum spun alţii, s-a născut, după sistemul cronografic al lui Apollodor, în 484/1 şi a murit în 414/1, deci Euripide face, în *Ixion,* aluzie la moartea lui.

[34] Anecdota cu elevul de retorică care vrea să-l lipsească pe profesorul său de onorariul cuvenit se întâlneşte des şi în afară de domeniul grec. De altfel şi elevul poate întoarce argumentul şi spune că, dacă câştigă procesul, n-are de ce să plătească onorariul, iar dacă pierde, iarăşi, conform convenţiei, n-are obligaţia de a plăti.

[35] Pe *Protagora* astronomul şi pe *Protagora* filozoful stoic nu-i cunoaştem din altă parte. *Euphorion,* fiul lui Polymnestos din Chalcis în Eubea; este citat de mulţi scriitori.

CAPITOLUL al IX-lea

DIOGENES DIN APOLLONIA
(pe la 440 î. Chr.)

I [57] Diogenes din Apollonia[1], fiul lui Apollothemis, a fost un filozof naturalist şi un om foarte vestit. Antisthenes[2] îl consideră discipolul lui Anaximene[3]; a trăit însă în timpul lui Anaxagora[4]. Demetrios din Faleron spune, în *Apărarea lui Socrate,* că Anaxagora era aproape să-şi piardă viaţa la Atena, aşa de invidiat era.

II Părerile lui Diogenes erau următoarele[5]:

Elementul constitutiv[6] este aerul. Lumile sunt infinite la număr, iar spaţiul e nemărginit[7]. Prin condensare şi rarefacţie, aerul dă naştere lumilor[8]. Nimic nu vine din nefiinţă şi nu piere în nefiinţă[9]. Pământul este sferic[10], bine sprijinit în centru[11], având consistenţa determinată de revoluţia care vine de la căldură şi soliditatea pricinuită de frig[12].

Cuvintele cu care începe tratatul lui sunt acestea: „La începutul întregului tratat socotesc că trebuie să prezentăm un punct de plecare care să fie necontroversat, iar expunerea să fie simplă şi serioasă"[13].

NOTE

[1] Textul critic al acestei vieţi, la Diels-Kranz, *Vors.*[8-9], II, p. 51-52. Referate şi fragmente, în continuare, *ibid.*, p. 52-69.

[2] *Antisthenes din Rhodos.*

[3] Diogenes din Apollonia s-a născut pe la 480 î. Chr., iar Anaximene din Milet a trăit cam de la 586 la 525 î. Chr.; ca atare Diogenes n-a putut fi elevul lui Anaximene. În schimb a fost contemporan cu Anaxagora, probabil mai tânăr ca acesta.

[4] Vezi n. 3.

[5] Doxografia care urmează este foarte scurtă şi nu suficient de caracteristică.

[6] Elementul constitutiv al lucrurilor. gr. *stoicheion.*

[7] După Diogenes din Apollonia, şi lumile sunt infinite la număr (vezi Aëtios, II, 1, 3), şi spaţiul e infinit, dar şi aerul este infinit (Aët., I, 3, 26).

[8] Despre condensare şi rarefacţie ca procese producătoare ale devenirii cosmice vorbesc şi Anaximene din Milet (vezi fragm. 1, Diels-Kranz[5-9]), şi Heraclit din Efes (vezi Diogenes Laertios, IX, 8).

[9] Este vorba de principiul de bază al concepţiilor filozofilor greci vechi, despre care am mai amintit în n. 15 de la *Democrit: Ex nihilo nihil.*

[10] Pe timpul lui Diogenes din Apollonia, sfericitatea Pământului era cunoscută în mod curent.

[11] La Anaximene, Pământul, care se află în centrul universului, se sprijinea pe aerul de dedesubt, fiind de formă plată şi stând pe aer ca un capac pe o oală. La Diogenes din Apollonia, Pământul, fiind rotund, nu se mai poate sprijini pe aer, ci este ţinut în centru de revoluţia (*periphorá*) care vine de la căldură şi e întărită de frig.

[12] Vezi nota precedentă.

[13] Începutul tratatului lui Diogenes din Apollonia, cu titlul *Peri phýseos*, probabil în două cărţi, fără formula de titlu cu numele autorului, ne este conservat de Diogenes Laertios, poate fiind luat de la Demetrios din Magnesia, care obişnuieşte să citeze începuturile de cărţi. Aici se spune că punctul de pornire, principiul (*arché*) unei cercetări ce începe trebuie să fie necontroversat, iar expunerea clară şi serioasă.

CAPITOLUL al X-lea

ANAXARH
(pe la 340 î. Chr.)

I **[58]** Anaxarh[1], născut la Abdera, a fost elevul lui Diogenes din Smyrna[2], iar acesta al lui Metrodoros din Chios[3], care declara că nu ştie nimic, nici chiar faptul că nu ştie nimic[4]. La rândul său, Metrodoros a fost elevul lui Nessas din Chios[5], deşi unii spun c-a fost instruit de Democrit[6].

II Anaxarh l-a însoţit în campanie pe Alexandru şi era în floarea vârstei în timpul celei de-a o sută zecea olimpiade[7]. Şi-a făcut un duşman din Nicocreon, tiranul din Cypru[8]. Odată, la un banchet, fiind întrebat de Alexandru cum îi place serbarea, se spune c-a răspuns: „Totul e minunat, o rege; un singur lucru lipseşte, că nu s-a adus la masă capul unui satrap". Era o aluzie la Nicocreon, pe care acesta n-a uitat-o niciodată[9].

[59] După moartea regelui, Anaxarh fu silit, în timp ce naviga, să debarce împotriva voinţei sale în Cypru. Nicocreon îl prinse şi, punându-l într-o piuă, porunci să fie pisat cu pisăloage de fier până ce va muri; dar el, bătându-şi joc de pedeapsă, pronunţă binecunoscutele cuvinte: „Zdrobeşte sacul care-l conţine pe Anaxarh; căci pe Anaxarh nu-l vei putea zdrobi". Se spune că-n momentul când Nicocreon a dat poruncă să i se taie limba, şi-a tăiat-o singur cu dinţii şi i-a scuipat-o în obraz[10]. Iată ce-am scris despre el:

Dă-i, Nicocreon, dă-i zdravăn, pisează, că... sacul primeşte,
Trage-i de zor; căci la Zeus oaspe-i de mult Anaxarh.
Însă pe tine ca lâna te-o trage-n darac Persefona,
Vorba aceasta spunând: „Piei, morar ticălos!"

III **[60]** Pentru lipsa lui de suferinţă şi modestia lui în viaţă a fost numit „Fericitul". Avea putinţa de a face pe oricine să fie cumpătat în felul cel mai uşor posibil. Astfel, a izbutit să-l întoarcă pe Alexandru de la gândul că era zeu: văzând cum îi curgea sângele dintr-o rană pe care o căpătase, îşi întinse degetul spre el şi-i spuse:

Vezi, e sânge, nu sucul ce curge în vinele zeilor[11].

Plutarh ne informează că acestea le-a spus Alexandru însuşi către prietenii săi. Cu alt prilej, bând în sănătatea lui Alexandru, ridică paharul şi spuse:

Unu-ntre zei va fi rănit de mâini muritoare[12].

NOTE

[1] Textul critic al *Vieţii* la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p. 235. Referate şi fragmente, p. 236-240.

[2] *Diogenes din Smyrna*, filozof, profesorul lui Anaxarchos, necunoscut din altă parte.

[3] *Metrodoros din Chios*, profesorul lui Diogenes din Smyrna şi discipolul lui Democrit, după alţii al lui Nessas: nu trebuie confundat cu Metrodor din Lampsacos, discipolul lui Epicur. Mai există un Metrodoros, tot din Lampsacos, prieten al lui Anaxagora (vezi Diogenes Laertios, II, 11).

[4] Formula şi ideea aparţine filozofiei lui Socrate, care spunea că el ştie că nu ştie nimic. Metrodor spunea că nu ştie nici acest lucru: că nu ştie nimic.

[5] Vezi referatele şi fragmentele lui Metrodoros din Chios, la Diels-Kranz, *Vors.*[5-9], II, p. 231-234. Despre Nessas vezi textele la Diels-Kranz, *ibidem*, p. 230.

[6] Despre Metrodoros din Chios, discipolul lui Democrit, vorbesc Clemens din Alexandria, *Stromata*, I, 64 (vol. II, p. 41, 1, Stählin) şi alţii.

[7] Corespunde anilor 340-337 î. Chr.

[8] *Nicocreon*, rege în Salamis din insula Cypru, citat de mulţi autori.

[9] Anecdota pare a avea un temei adevărat.

[10] Aceeaşi poveste am întâlnit-o şi în *Viaţa lui Zenon din Elea* (Diogenes Laertios, XI, 27). Una dintre cele două atribuiri trebuie deci să fie suspectă, poate chiar amândouă.

[11] Am tradus cu „suc" cuvântul *ichór*, care la Homer înseamnă lichidul care curge în vinele zeilor, diferit de sângele omenesc. Într-adevăr, la vechii greci, nemurirea, ca şi la hinduşi, iranieni, este o chestie de alimentaţie. Oamenii mănâncă hrană pieritoare şi de aceea sunt muritori: zeii mănâncă ambrozie şi beau nectar şi de aceea sunt nemuritori. Textul lui Diogenes Laertios e un citat din Homer, *Iliada*, V, 340 (trad. G. Murnu, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1959, p. 117, n. 332-333).

[12] Versul este din Euripide, *Orestes*, 271.

CAPITOLUL al XI-lea

PYRRHON[1]
(circa 360-270 î. Chr.)

I **[61]** După cum ne spune Diocles[2], Pyrrhon din Elis[3] a fost fiul lui Pleistarchos[4].

II Apollodor în *Cronologia* sa[5] ne spune că la început a fost pictor, iar Alexandros în *Succesiunea filozofilor*[6] că a studiat pe urmă cu Bryson fiul lui Stilpon[7]. După aceea s-a alăturat lui Anaxarh[8], pe care l-a întovărăşit peste tot, în călătoriile lui, încât s-a întâlnit chiar cu gymnosofiştii indieni şi cu magii[9].

III După cum spune Ascanios din Abdera[10], aceasta l-a făcut să adopte o filozofie foarte nobilă, introducând forma de filozofie agnosticistă[11] şi de suspendare a judecăţii. Astfel, el spunea că nu există nici frumosul, nici urâtul, nici dreptatea, nici nedreptatea. La fel, cu privire la toate lucrurile susţinea că nu există nimic cu adevărat şi că oamenii săvârşesc fapte în conformitate cu obiceiul şi cu convenţia, căci orice lucru nu-i mai mult într-un fel decât în altul[12].

[62] A dus o viaţă în conformitate cu această părere a sa, neabătându-se pentru nimic din calea sa, fără a lua precauţiuni şi îndurând orice, după împrejurări, în faţa unui car, a unei prăpăstii, a unui câine sau a orice altceva şi-n general neîncrezându-se în simţuri.

Era însă salvat de prietenii săi, care, după cum ne spune Antigonos din Carystos[13], îl urmau de aproape. Enesidem[14] ne informează că filozofia lui era întemeiată pe abţinerea judecăţii, dar că-n faptele lui zilnice nu era lipsit de prevedere[15]. A trăit până aproape de nouăzeci de ani[16].

IV Iată cele spuse de Antigonos din Carystos, în cartea *Despre Pyrrhon*. La început a fost un pictor sărac şi necunoscut şi se mai află încă, în gimnaziul din Elis, o pictură de-a lui acceptabilă, reprezentând nişte purtători de torţe[17]. **[63]** S-a retras de lume şi-a trăit în singurătate, arareori arătându-se rudelor. A făcut acest lucru pentru că auzise pe un indian[18] cum îl mustra pe Anaxarh, spunându-i că niciodată nu va fi în stare să înveţe pe un altul ce este binele atâta timp cât el însuşi făcea anticameră la curţile regilor. Îşi păstra tot timpul aceeaşi dispoziţie sufletească, încât dacă cineva îl părăsea în timp ce vorbea, sfârşea ce-avea de spus şi fără auditoriu, pentru el singur, deşi în tinereţe fusese susceptibil[19].

Adesea, după cum spune acelaşi[20], îşi părăsea casa fără să înştiinţeze pe nimeni şi rătăcea cu cine i se ivea în cale. Odată chiar trecu pe lângă Anaxarh, care căzuse într-o mocirlă, fără să-i dea vreun ajutor şi, în timp ce alţii îl dezaprobau, Anaxarh îi lăuda indiferenţa şi lipsa de compătimire[21].

[64] Fiind într-o zi găsit cum îşi vorbea singur şi întrebat de ce făcea acest lucru, răspunse că se exercita ca să devină înţelept. În discuţie nu era dispreţuit de nimeni, căci putea să vorbească îndelung şi să răspundă la întrebări, încât chiar Nausiphanes[22], pe când era tânăr, a fost captivat de el. Acesta spunea că în comportament trebuie să-l urmăm pe Pyrrhon, iar în doctrină pe el, şi că observase că Epicur[23] admira foarte mult felul de viaţă al lui Pyrrhon şi cerea veşti regulat despre el[24]; V a fost atât de respectat în cetatea lui natală, încât a fost făcut mare preot şi, din cauza lui, s-a votat o lege ca toţi filozofii să fie scutiţi de impozite[25].

Mulţi chiar l-au imitat în abţinerea lui de a lua parte la viaţa politică a cetăţii, încât Timon, în *Python* şi în *Silloi*[26], spune:

> Pyrrhon bătrâne, de unde şi cum izbăvitu-te-ai tu de
> Cultul părerilor şi de prea secul sofiştilor cuget ?
> Cum ai sfărmat tu cătuşa minciunii lor pline de ifos ?
> Rostul şi grija ta n-au fost să-ntrebi cu emfază ca dânşii:
> „Suflă-n Elada, ce vânturi ? De unde şi unde merg toate ?"[27]

La fel, și în *Imagini deșarte*[28]:

[65] Inima tare-mi tânjește un lucru, o Pyrrhon, să afle:
Omul din tine tihnit lesne cum poate trăi ?
Singur doar tu dintre oameni au cum le-arăți drumul ca zeii ?

Vl Atenienii l-au cinstit, acordându-i cetățenia, după cum spune Diocles[29], pentru că omorâse pe tracul Cotys[30].

[66] Eratostene, în studiul său *Despre bogăție și sărăcie*[31], spune c-a trăit în pioasă înțelegere cu sora sa, care era moașă, și că din timp în timp se ducea el însuși în piață, unde își vindea păsările, uneori și porcii, că făcea curățenie în casă, acestea fiindu-i indiferente. Își dovedea indiferența spălându-și și purceii. Odată se înfurie din cauza surorii sale cu numele de Philista și cineva dojenindu-l, el îi răspunse că nu trebuie să facă paradă de indiferență față de o muiere. Un altul l-a criticat văzându-l înspăimântat de un câine rău, care s-a repezit la el. Pyrrhon îi spuse că nu-i ușor să te despoi de orice slăbiciune omenească, dar că trebuie să ne silim din toate puterile să luptăm împotrivă prin fapte dacă se poate, iar de nu prin vorbă.

[67] Se povestește c-atunci când i s-au pus pe o rană pe care o căpătase medicamente antiseptice, făcându-i-se și intervenții chirurgicale și cauterizări, n-a mișcat nici măcar sprâncenele. Și Timon descrie felul lui de a se purta în povestirea amănunțită pe care o face despre el către Python[32]. Philon din Atena[33], un prieten de-al lui, spunea că cel mai mult îl amintea pe Democrit[34] și apoi pe Homer, pe care-l admira și-i repeta mereu versul următor:

Cum e cu frunza, așa-i și cu neamul sărmanilor oameni[35].

Îi plăcea Homer și pentru că-i asemuia pe oameni cu viespile, muștele și păsările, și cita adesea și aceste versuri:

Mori și tu, frate, și taci; de ce te mai vaieți zadarnic ?
Doar a murit și Patrocle, și ce ești tu față de dânsul ?[36]

ca şi toate pasagiile care tratează nestatornicia, strădaniile deşarte şi comportarea copilărească a oamenilor.

[68] Şi Poseidonios[37] povesteşte despre el istoria aceasta:

Pe bordul unei corăbii, în timp ce tovarăşii lui de drum erau foarte tulburaţi de o furtună, el îşi păstră calmul şi le întări curajul, arătând un purceluş de pe corabie, care continua să mănânce, şi le spuse că omul înţelept trebuie să-şi menţină o stare de suflet netulburată asemănătoare. Numai Numenios[38] îi atribuie păreri dogmatice[39].

VII Pe lângă ceilalţi sectatori a avut şi discipoli cu renume, mai ales unul, Eurylochos[40], despre care se raportează că a avut următoarea înfrângere: odată s-a înfuriat aşa de tare, încât a apucat frigarea cu carne cu tot şi şi-a alungat bucătarul până în piaţa publică.

[69] Altădată, în Elis, chinuit de întrebările discipolilor săi, îşi dezbrăcă haina şi străbătu râul Alfeu[41] înot. După cum spune şi Timon, era foarte potrivnic sofiştilor.

În versurile de mai jos e o referinţă şi la Philon, care avea obiceiul să vorbească singur[42]:

> Singur vorbindu-şi, departe de oameni, Philon discipol şi-e,
> Rece îl lasă părerea, ş-ocara altora rece[43].

În afară de aceştia, printre discipolii lui Pyrrhon se află şi Hecataios din Abdera[44], Timon din Phlius[45], autorul lucrării *Silloi* despre care vom vorbi îndată[46], cât şi Nausiphanes din Teos[47], care-i prezentat de unii ca profesorul lui Epicur[48].

VIII Toţi aceştia au fost numiţi pironieni, după numele maestrului lor, dar şi aporetici, sceptici, efectici şi chiar zetetici[49], după dogmele lor, dacă ne putem exprima astfel[50]; **[70]** zetetici sau căutători, din pricină că erau mereu în căutarea adevărului; sceptici sau cercetători, deoarece căutau mereu o soluţie şi nu găseau nici una; efectici sau reţinuţi în părere din cauza stării de spirit la care se opreau după cercetarea lor, anume abţinerea, şi, în sfârşit, aporetici

sau nedumeriți, fiindcă nu numai ei, dar și filozofii dogmatici la rândul lor se aflau adesea în nedumerire. Desigur că erau numiți pironieni, după numele lui Pyrrhon. Theodosios, însă, în ale sale *Rezumate sceptice*[51], tăgăduiește că scepticismul poate fi numit pironism, căci dacă nu putem prinde gândirea din mintea altuia, atunci nu vom ști niciodată ce-a gândit Pyrrhon cu adevărat și, neștiind aceasta, nu putem fi numiți pironieni. Afară de aceasta, spune el, mai e și faptul că Pyrrhon n-a fost întemeietorul scepticismului și că n-avea nici o doctrină precisă; este însă pironian acela care îi seamănă lui Pyrrhon în felul de comportament în viață[52].

[71] Unii îl consideră pe Homer întemeietorul acestei școli[53] pentru că, mai mult ca oricare altul, dă expuneri diferite în momente variate cu privire la aceleași situații, și niciodată în afirmațiile sale nu-i hotărât și dogmatic. Și maximele celor șapte înțelepți sunt considerate sceptice; de pildă:

„Nimic prea mult" și „Pune zălog și îndată va apărea și nenorocirea"[54], adică oricine dă zălog cu bună credință își aduce pe cap totdeauna și cu siguranță nenorocire. Un comportament sceptic aveau și Arhiloh și Euripide, fiindcă Arhiloh spune:

> Omu-și schimbă 'ntruna, o Glaucos, tu fiul lui Leptines,
> Gândul cum dorește Zeus, ce-l călăuzește zilnic[55].

iar Euripide:

> Se poate oare, Zeus despre acești nenorociți
> A spune minte c-au ? De tine ținem, noi
> Poruncă ne e vrerea ta și faptă ni-i a ta dorință[56].

[72] Dar sunt considerați de unii ca sceptici Xenofanes, Zenon din Elea și Democrit; Xenofanes din cauză că spune:

> Purul adevăr nu-i cunoscut nici de oameni
> Nici nu-l vor cunoaște vreodată[57].

iar Zenon fiindcă neagă mișcarea spunând: „Un mobil nu se mișcă nici în locul unde se află, nici în locul unde nu se află"[58]; iar Democrit

deoarece respinge calităţile sensibile când spune: „Prin convenţie există recele şi prin convenţie există caldul, dar cu adevărat există doar atomii şi vidul"; Şi: „Cu adevărat nu ştim nimic, căci adevărul este în adâncuri"[59]. Şi Platon lasă adevărul pe seama zeilor şi a vlăstarelor acestora şi caută numai explicaţia probabilă[60]. Iar Euripide spune:

[73] Dac-a trăi nu înseamnă cumva a muri, cine ştie ?
Moartea de nu-i socotită de oameni şi ea tot ca viaţă ?[61]

La fel şi Empedocle:

Lucruri de felul acesta nu pot muritorii să vadă,
Nici să le-audă, nici mintea lor şubredă să le cuprindă.

iar mai sus:

Fiecare crede numai ce singur a constatat[62].

Chiar şi Heraclit pune: „Să nu facem presupuneri la întâmplare în chestiunile capitale"[63]. Pe urmă şi Hipocrate se exprimă cu îndoieli şi omeneşte[64], iar înaintea tuturor Homer:

Că mlădioasă-i a omului limbă şi poate să-ndruge.

şi

Multe de toate şi-ntins mai e câmpul de feluri de graiuri

şi

După cum însă vorbeşti aşa-ţi vor răspunde şi alţii[65].

unde arată valoarea egală a vorbelor contradictorii.

[74] Scepticii, aşadar, încercau necontenit să răstoarne dogmele tuturor şcolilor, dar ei nu enunţau nici una. Deşi mergeau până acolo încât înfăţişau şi expuneau dogmele celorlalţi, ei singuri nu exprimau nimic hotărât, nici chiar faptul că nu stabileau nimic, până într-acolo încât negau şi faptul că nu determinau nimic, spunând de pildă: „Nu definim nimic, deoarece altfel am aluneca în definire, dar noi

înfățișăm – spun ei – teoriile celorlalți, cu scopul de a arăta atitudinea noastră chibzuită", și cum ar fi cu putință să se arate acest lucru printr-un semn de aprobare. Astfel, prin expresia „noi nu definim nimic" se indică starea lor de echilibru indiferent, care e la fel arătată și de celelalte expresii: „Nu-i mai mult un lucru decât altul", „Orice enunțare își are opusul ei" și altele la fel.

[75] Dar „Nu-i mai mult un lucru decât altul" poate fi luat și-n înțeles pozitiv, arătând că două lucruri sunt la fel, de pildă: „Un pirat nu-i mai rău decât un mincinos". Scepticii însă nu înțeleg această maximă în sens pozitiv, ci negativ, ca, de pildă, când în combaterea unui argument cineva spune: „Nu există Scylla mai mult decât Himera". Și cuvântul mai este spus uneori comparativ, ca atunci când spunem: „Mierea e mai dulce decât stafidele"; alteori, este și pozitiv și negativ, ca de pildă când spunem: „Virtutea folosește mai mult decât dăunează"; căci în această frază arătăm că virtutea folosește, nu dăunează.

[76] Dar scepticii combat chiar afirmația: „Nu-i mai mult un lucru decât celălalt", căci după cum nu se poate afirma existența providenței mai mult decât inexistența ei, tot așa nu se poate afirma că „Nu-i mai mult un lucru decât celălalt, nu există mai mult decât dacă n-ar fi". Astfel cum spune Timon în *Python,* expresia de mai sus înseamnă tocmai lipsa oricărei definiții și respingerea oricărei precizări. Cealaltă afirmație „Oricărei enunțări etc..." împinge tot spre abținerea de a judeca. Atunci când lucrurile se contrazic, iar afirmațiile contradictorii au exact aceeași greutate, atunci ignorarea adevărului este consecința necesară. Dar chiar și această afirmație își are antiteza ei corespunzătoare, așa încât, după ce distruge pe celelalte, se întoarce și se distruge pe sine, ca un purgativ care, după ce scoate afară materia de purificat, pe urmă, la rândul lui, este eliminat și distrus[66].

[77] La aceasta, dogmaticii răspund că scepticii nu numai că nu distrug judecata, dar chiar o întăresc. Astfel, ei se foloseau de cuvinte numai ca niște ajutoare, căci nu se poate anula o judecată decât printr-o

altă judecată, întocmai după cum suntem obişnuiţi să spunem că nu există spaţiu şi totuşi n-avem altă posibilitate decât să întrebuinţăm cuvântul spaţiu, făcând acest lucru nu în chip dogmatic, ci numai în chip demonstrativ. Tot astfel, când spunem că nimic nu se întâmplă în mod necesar, totuşi trebuie să întrebuinţăm cuvântul necesar. Iată interpretarea pe care o dădeau: deşi lucrurile par a fi într-un fel sau altul, în realitate nu sunt aşa, ci numai par a fi aşa. Şi spuneau că nu caută ceea ce au în minte, pentru că-i evident că au acel lucru în minte, ci numai acele lucruri la a căror cunoaştere iau parte simţurile[67].

[78] Astfel, modul de expunere pironian, după cum ne spune Enesidem în *Schiţa filozofiei pyrrhoniene,* nu-i decât o redare a lucrurilor sensibile sau a judecăţilor de tot felul, o expunere în care toate lucrurile se compară unele cu altele, iar distingerea lor prezintă multă anomalie şi confuzie. În ce priveşte contradicţiile din cercetările lor, ei arată în prealabil felurile în care lucrurile ne conving şi pe urmă, prin aceleaşi metode, distrug încrederea în ele. Ei spun că ne stârnesc încrederea acele lucruri care sunt conforme cu senzaţia, fie că nu se schimbă niciodată, fie prea arareori, ca şi lucrurile care sunt obişnuite sau care sunt determinate de legi sau acelea care plac sau stârnesc mirare.

[79] Arătau apoi, pe baza a ceea ce era contrar convingerii câştigate că probabilităţile erau egale de ambele părţi[68].

IX Îndoielile iau naştere din potrivirile dintre senzaţii sau judecăţi, şi aceste îndoieli le clasau în zece moduri[69] diferite conform cărora obiectele supuse lor păreau că variază. Cele zece moduri înfăţişate sunt următoarele:

Primul mod priveşte deosebirile dintre animale, cu privire la acele lucruri care le procură plăcere sau durere sau care le sunt folositoare sau dăunătoare. Din aceasta se deduce că fiinţele nu primesc aceleaşi impresii de la aceleaşi lucruri, cu rezultatul că asemenea conflict duce, în mod necesar, la îndoială. Într-adevăr, unele animale se înmulţesc fără relaţii sexuale între ele, de pildă cele

care trăiesc în foc, pasărea Phoenix din Arabia și viermii; altele se înmulțesc prin unire sexuală, cum e omul și altele.

[80] Unele ființe se deosebesc într-un fel, altele în alt fel și de aceea au și simțuri deosebite, ulii de pildă având privirea foarte pătrunzătoare, iar câinii mirosul foarte fin. Este deci firesc că dacă simțurile animalelor diferă, cum ar fi de pildă văzul, tot așa vor fi diferite și impresiile produse asupra lor; astfel, pentru capră frunzele fragede sunt bune de mâncat, pe când pentru om sunt amare; prepeliței îi prieste cucuta, care e ucigătoare pentru om; porcul mănâncă fecale, calul nu[70].

Al doilea mod se referă la felul de a fi și la alcătuirea particulară a oamenilor; de pildă, Demophon, valetul lui Alexandru, se încălzea la umbră și tremura la soare.

[81] Aristotel ne povestește că Andron din Argos a călătorit prin deșerturile pustii ale Libyei fără să bea. Mai mult, unui om îi place profesiunea medicinii, altuia agricultura și altuia comerțul: același fel de viață dăunează unuia și folosește altuia, de unde urmează că trebuie să ne abținem de a judeca[71].

Al treilea mod se referă la deosebirile canalelor senzoriale, căci un măr dă văzului impresia că e de culoare galben deschis, gustului că e dulce, iar mirosului că e aromat. Un obiect de aceeași formă pare diferit, după diferitele oglinzi în care se reflectă. Reiese astfel că ceea ce pare nu-i mai mult un lucru decât altceva diferit[72].

[82] Al patrulea mod se datorește stărilor noastre și în general schimbărilor lor, ca de exemplu: sănătatea, boala, somnul, starea de veghe, bucuria, mâhnirea, tinerețea, bătrânețea, curajul, frica, lipsa, îndestularea, ura, dragostea, căldura, frigul, produse de răsuflare, sau de apăsarea asupra porilor. Impresiile primite astfel par să varieze după felul stărilor noastre. Nici chiar starea omului nebun nu-i contrară naturii, căci de ce-ar fi mai mult decât a noastră ? Chiar și pentru vederea noastră soarele pare că stă pe loc. Theon din Tithorea, stoicul, când se culca, umbla în somn, iar sclavul lui Pericles făcea același lucru pe acoperișul casei[73].

[83] Modul al cincilea rezultă din felul de trai, legăminte, credinţe în mituri, convenţii între popoare şi presupuneri dogmatice. În această categorie intră consideraţiile asupra lucrurilor frumoase şi urâte, adevărate şi eronate, bune şi rele, cu privire la zei, la naşterea şi pieirea tuturor lucrurilor vizibile. E clar că acelaşi lucru e socotit de unii ca drept şi de alţii ca nedrept, de unii ca bun şi de alţii ca rău. Perşii socotesc că nu-i ceva nefiresc ca un bărbat să aibă relaţii sexuale cu fiica sa, pe când la greci acesta e un act nelegiuit.

După cele spuse de Eudoxos în prima carte a operei lui *Descrierea pământului,* masageţii posedă femeile în comun; grecii însă nu.

[84] Cilicienii se desfătează cu brigandajul, ceea ce nu fac grecii. Popoarele cred în zei diferiţi, alţii cred că zeii au grijă de oameni, pe când alţii nu. Egiptenii îmbălsămează morţii şi apoi îi înmormântează; romanii îi ard; locuitorii din Paionia îi aruncă în lacuri. În ce priveşte adevărul, deci, trebuie să ne abţinem de a face judecăţi[74].

Al şaselea mod priveşte amestecurile şi participările, din pricina cărora nimic nu apare curat şi izolat în sine, ci numai amestecat cu aerul, lumina, umezeala, soliditatea, căldura, frigul, mişcarea, exhalările şi alte forţe. Într-adevăr purpura arată diferite culori la lumina soarelui, a lunii şi a lămpii; şi chiar culoarea feţei noastre nu pare aceeaşi la prânz şi la apusul soarelui.

[85] Tot aşa, o piatră care cere doi oameni pentru a fi ridicată în aer este mişcată cu uşurinţă în apă, fie că-i grea în realitate şi-i uşurată în apă, fie că-i uşoară şi-i îngreunată de aer. Nu ştim nimic despre proprietatea ei inerentă, după cum nu se mai recunoaşte uleiul de măsline într-un parfum[75].

Al şaptelea mod se referă la distanţe, poziţii speciale, locuri şi la lucrurile care le ocupă. După acest mod, lucrurile socotite mari par mici, cele pătrate par rotunde, cele netede fac impresia că au protuberanţe, cele drepte că sunt frânte, cele palide că sunt colorate.

[86] Așa soarele, din cauza distanței pare mic; munții văzuți de departe par învăluiți în ceață și netezi, dar de aproape prezintă asperități. Apoi soarele la răsărit are o anumită înfățișare și alta când e la amiază; același corp pare într-un fel într-o dumbravă și altfel pe pământul gol. Tot așa și o statuie variază după poziția sa specială ca și gâtul porumbelului, după felul cum se întoarce. Deoarece, deci, nu-i cu putință să observăm aceste lucruri în afară de locul și poziția lor, nu putem cunoaște natura lor reală[76].

Al optulea mod se ocupă cu cantitățile și calitățile lucrurilor, cum ar fi căldura sau frigul, iuțeala sau încetineala, paliditatea sau varietatea de culori. Astfel, vinul luat cu măsură întărește corpul, dar în prea mare cantitate îl slăbește; tot așa și cu hrana și celelalte lucruri[77].

[87] Al nouălea mod se preocupă de ceea ce-i continuu, straniu sau rar. Așa, de pildă, cutremurele nu-i surprind pe aceia care trăiesc mereu în mijlocul lor, după cum nu surprinde soarele, fiindcă-i văzut în fiecare zi. Acest al nouălea fel este considerat ca al optulea de Favorinus, și ca al zecelea de Sextus și Enesidem, iar al zecelea este considerat ca al optulea de Sextus și ca al nouălea de Favorinus[78].

Al zecelea mod se sprijină pe legătura dintre lucruri, cum ar fi, de pildă, între ușor și greu, tare și slab, mai mare și mai mic, sus și jos. Astfel, un lucru care se află la dreapta nu este astfel de la natură, ci este înțeles așa pe baza poziției lui, față de un alt lucru; căci, dacă lucrul acesta își schimbă poziția, cel dintâi nu mai este la dreapta.

[88] La fel „tată" și „frate" sunt termeni relativi față de cineva, după cum ziua e față de soare și toate lucrurile față de gândirea noastră. Astfel, lucrurile relative nu pot fi cunoscute luate izolate în ele însele. Acestea sunt cele zece moduri de îndoială[79].

X Agrippa și adepții lui[80] însă mai adaugă alte cinci moduri[81] care rezultă din deosebirea părerilor, din deducția la infinit, din relația, din ipoteza nefondată și din deducția în cerc vicios. Modul care ia naștere din deosebirea părerilor dovedește că orice cercetare, fie în filozofie, fie în viața de toate zilele e plină de contradicții și

confuză. Modul care cuprinde deducţia la infinit nu permite stabilirea temeinică a lucrului cercetat, din cauză că un lucru îşi capătă temeiul de încredere din alt lucru şi aceasta merge aşa mai departe la infinit.

[89] Modul care-i scos din relaţie arată că un lucru nu poate fi niciodată înţeles în sine şi prin el singur, ci numai în legătură cu altceva. De aceea, nici un lucru nu poate fi cunoscut. Modul rezultat din ipoteză ia naştere când se presupune că trebuie să iei, ca sigure, principiile lucrurilor şi să nu le postulezi ca nedemonstrabile, ceea ce-i nefolositor, fiindcă altul poate adopta o ipoteză contrară. Modul produs de deducţia în cerc vicios consistă în aceea că lucrul care trebuie să confirme lucrul pe care căutăm să-l dovedim are nevoie la rândul său de confirmare din partea lucrului căutat, ca de pildă, dacă cineva, căutând să stabilească existenţa porilor pe baza emanaţiilor care au loc prin ei, ar lua existenţa porilor ca o dovadă că există emanaţii[82].

XI [90] Scepticii negau posibilitatea oricărei demonstraţii, precum şi criteriul, semnul, cauza, mişcarea, ştiinţa, naşterea sau existenţa lucrurilor bune sau rele de la natură[83]. Într-adevăr, spun ei, orice demonstraţie e alcătuită fie din lucruri care au fost demonstrate, fie care nu pot fi demonstrate. Dacă-i vorba de lucruri care au fost demonstrate, şi acelea cer o demonstraţie şi aşa mai departe, la infinit; dacă-i vorba de lucruri nedemonstrabile, atunci fie că totul, fie că o parte sau un singur demers e supus îndoielii, întregul devine nedemonstrabil. Dacă credeţi, adaugă ei, că există lucruri care n-au nevoie de demonstraţie, trebuie s-aveţi o minte cu totul aparte, ca să nu vedeţi că mai întâi trebuie s-aveţi demonstraţia faptului că lucrurile la care vă referiţi sunt sigure[84].

[91] La fel, nu putem dovedi că elementele sunt în număr de patru pentru că sunt patru elemente[85]. În afară de aceasta, dacă nu admitem demonstraţiile separate, nu putem accepta generalizarea făcută pe baza lor. Şi, pentru a putea şti că un argument constituie o demonstraţie, avem nevoie de un criteriu; dar ca să putem şti că-i un criteriu, avem nevoie de o demonstraţie; de aceea, şi unul şi altul sunt

de neînțeles, deoarece fiecare se referă la celălalt[86]. Cum deci vom înțelege lucrurile neclare dacă nu știm că există demonstrație ? Ceea ce dorim să dovedim nu este faptul că lucrurile apar într-un fel sau altul, ci dacă ele sunt așa în realitate[87].

Scepticii îi socoteau naivi pe filozofii dogmatici, văzând că ceea ce este dedus dintr-o presupunere este prezentat de ei nu ca o cercetare, ci ca o certitudine. Printr-un raționament de acest fel, se pot argumenta chiar lucruri imposibile[88].

[92] În ceea ce-i privește pe aceia care cred că nu trebuie să judecăm adevărul după împrejurările înconjurătoare sau să legiferăm pe temeiul a ceea ce se găsește în natură, oamenii aceștia, spuneau ei, se consideră măsura tuturor lucrurilor și nu văd că orice fenomen apare în conformitate cu presiunea și starea dată a mediului înconjurător[89]. De aceea, trebuie să afirmăm fie că toate lucrurile sunt adevărate, fie că toate sunt false. Căci, dacă numai anumite lucruri sunt adevărate <iar celelalte sunt false>[90] cum le vom putea deosebi ? Nu prin simțuri, unde e vorba de lucruri din domeniul lor, deoarece toate aceste lucruri apar simțurilor într-o măsură egală, și nici prin rațiune, pentru același motiv. Totuși, în afară de aceste facultăți, n-avem altele, după câte știm, ca să ne ajute să judecăm. De aceea, spun ei, oricine ar vrea să fie pe deplin încredințat despre un lucru sensibil sau inteligibil, trebuie mai întâi să stabilească părerile primite cu privire la acel lucru, căci unii au combătut o doctrină, alții au combătut altă doctrină. Dar lucrurile trebuie să fie judecate fie prin simțuri, fie prin inteligență, și amândouă sunt contestate.

[93] De aceea, nu-i cu putință să judecăm părerile despre lucrurile sensibile sau inteligibile; iar dacă conflictul din ideile noastre ne silește să n-avem încredere în nici una din ele, va fi distrusă măsura prin care se susține că toate lucrurile sunt determinate exact și trebuie să socotim de valoare egală orice afirmație[91]. Mai departe, spun ei, partenerul nostru cu care cercetăm fenomenul dat poate fi om de încredere sau nu. Dacă-i de încredere, nu va avea nimic de spus aceluia căruia lucrurile îi par altfel; căci, așa

cum cel ce prezintă fenomenul într-un fel este demn de încredere, tot astfel e şi partenerul care îl prezintă într-un chip contrar. Dacă nu-i om de încredere, nu va fi crezut când înfăţişează ceea ce i se pare.

[94] Nu trebuie să afirmăm că lucrul de care suntem noi încredinţaţi e adevărat în realitate. Acelaşi lucru nu convinge pe fiecare, şi nici chiar totdeauna pe aceeaşi persoană. Puterea de convingere depinde uneori de împrejurări exterioare, de renumele vorbitorului, de dibăcia lui ca gânditor, de măiestria lui, de măsura în care subiectul e cunoscut sau plăcut[92].

Scepticii dărâmă şi criteriul judecând în felul acesta: chiar şi criteriul a putut fi determinat în mod critic sau nu. Dacă n-a fost determinat critic, nu-i deloc demn de crezare şi nu reuşeşte să sesizeze nici adevărul, nici eroarea; dac-a fost determinat critic, aparţine categoriei judecăţilor separate, aşa încât unul şi acelaşi lucru determină şi este determinat, şi un criteriu determinat va trebui să fie determinat de un altul şi acela, la rândul lui, de altul şi aşa la infinit[93].

[95] La aceasta se mai adaugă şi dezacordul cu privire la criteriu: unii susţin că criteriul este omul, pe când pentru alţii criteriul sunt simţurile, pentru alţii raţiunea, iar pentru alţii reprezentarea comprehensivă[94]. Dar există dezacord chiar în acelaşi om, cu sine însuşi, şi între om şi om, după cum arată deosebirile din legi şi obiceiuri. Simţurile ne înşeală, iar raţiunea spune lucruri diferite. În sfârşit, reprezentarea comprehensivă este judecată de raţiune, iar raţiunea însăşi se schimbă în felurite moduri. De aici rezultă că criteriul este incognoscibil şi de aceea şi adevărul e incognoscibil[95].

[96] Scepticii tăgăduiesc şi c-ar exista un semn doveditor. Dacă există, spun ei, el trebuie să fie sau sensibil, sau inteligibil. Dar nu este sensibil, din pricină că ceea ce e sensibil este comun, pe când semnul doveditor este ceva particular. Pe de altă parte, sensibilul este de domeniul diferenţei specifice, în timp ce semnul doveditor aparţine categoriei relativului. Semnul nu-i nici obiect al raţiunii, fiindcă obiectele inteligibile sunt de patru feluri: inteligibile aparente despre lucruri aparente, inteligibile neaparente despre lucruri

neaparente, inteligibile neaparente despre lucruri aparente sau inteligibile aparente despre lucruri neaparente; dar semnul doveditor nu-i nimic din acestea, încât nu există. Semnul nu este aparent al unui lucru aparent, pentru că lucrul aparent n-are nevoie de semn; nici nu este neaparent al unui lucru neaparent, pentru că ceea ce este dezvăluit trebuie să fie dezvăluit de ceva vizibil; [97] nici nu poate fi neaparent al unui lucru aparent, căci ceea ce oferă mijlocul de înțelegere al unui alt lucru trebuie să fie aparent; în sfârșit, nu-i nici aparent al unui lucru neaparent, din cauză că semnul doveditor, aparținând categoriei lucrurilor relative, trebuie să fie perceput în același timp cu lucrul al cărui semn doveditor este, ceea ce nu-i cazul aici. Urmează că nici unul din lucrurile neevidente nu poate fi înțeles, căci se spune că lucrurile neevidente trebuie înțelese prin semne doveditoare[96].

Scepticii suprimă și cauza[97] în felul următor.

Cauza aparține categoriei relativului, anume e relativă față de ceea ce este cauzat, adică față de efect. Dar lucrurile care sunt relative sunt simple obiecte ale gândirii și nu au o existență substanțială. [98] De aceea, o cauză poate fi numai obiect al gândirii; într-adevăr, dacă e cauză, trebuie să aducă o dată cu ea lucrul a cărui cauză este, altfel nu va mai fi cauză. Întocmai după cum cineva care-i tată, în lipsa persoanei în legătură cu care este numit tată nu va mai fi tată, tot așa e și cu cauza. Dar, lucrul în legătură cu care este gândită cauza, anume efectul, nu este prezent, căci nu are loc nici naștere, nici dispariție, nici vreun alt proces; de aceea, cauza nu există. Mai departe, dacă cauza există, atunci sau un corp este cauza altui corp, sau un incorporal este cauza altui incorporal[98]; dar nu-i nici unul din aceste cazuri; de aceea, cauza nu există. Un corp, de fapt, nu poate fi cauza unui alt corp, întrucât și unul și altul au aceeași natură. Căci dacă unul din ele este numit cauză, întrucât este corp, atunci și celălalt, fiind corp, va deveni cauză.

[99] Dar dacă amândouă corpurile vor fi la fel cauză, nu va mai exista altceva care să sufere acțiunea exercitată de cauză. Din același

motiv, nici incorporalul nu poate fi cauza altui incorporal. La fel, incorporalul nu poate fi cauza unui corp, deoarece nici un incorporal nu creează ceva corporal. În sfârşit, un corp nu poate fi cauza unui incorporal, deoarece ceea ce este produs trebuie să fie format din materie pasivă; dar, fiind incorporal, nu poate suferi o acţiune şi nici nu poate fi produs de ceva. De aceea, cauza nu există. De aici mai rezultă afirmaţia lor că primele principii ale universului nu au o existenţă reală; căci, în acest caz, ar trebui să existe ceva care să creeze şi să acţioneze.

Mai departe, ei negau şi existenţa mişcării, argumentând că ceea ce se mişcă, se mişcă fie în locul în care este, fie într-un loc unde nu este. Dar, dacă nu se poate mişca în locul în care este, cu atât mai puţin se poate mişca într-un loc unde nu este. De aceea, mişcarea nu există[99].

[100] Scepticii tăgăduiau şi posibilitatea învăţăturii. Se poate învăţa, spun ei, fie ceea ce este, pentru că există, fie ceea ce nu este, pentru că nu există. Dar ceea ce este nu poate fi predat, pentru că există; căci natura lucrurilor care sunt este vizibilă şi recunoscută de toţi; nici ceea ce nu este nu poate fi predat ca atare, pentru că nimic nu accede la ceea ce nu este şi deci nici nu poate fi învăţat[100].

Nici naşterea nu există, spun scepticii, căci ceea ce este nu se naşte, fiindcă *este;* şi nici ceea ce nu este, pentru că n-are o existenţă substanţială, iar ceea ce n-are nici substanţă şi nici nu este n-a putut să se nască[101].

[101] Nu există nimic bun sau rău de la natură, căci, dacă ar exista ceva bun sau rău de la natură, ar trebui să fie bun sau rău pentru toată lumea, întocmai după cum zăpada este rece pentru toţi. Dar nu există lucruri care să fie deopotrivă bune sau rele pentru toată lumea; de aceea nu există lucruri bune sau rele de la natură. Într-adevăr, sau tot ce e socotit bun de cineva trebuie să fie numit oricând bun, sau nu. Desigur, totul nu poate fi socotit astfel, deoarece unul şi acelaşi lucru este socotit bun de unii şi rău de alţii; de pildă Epicur consideră că plăcerea e bună, iar Antistene că e rea. Urmează deci că acelaşi lucru

poate fi și bun și rău. Dar dacă spunem că nu tot ceea ce opinează cineva că-i bun este astfel, vom avea de judecat păreri deosebite; dar lucrul acesta nu-i cu putință din cauza valabilității egale a argumentelor opuse. De aceea binele prin natură nu este cognoscibil[102].

[102] Felul lor de a compune argumentele poate fi înțeles din tratatele rămase de la ei.

XII E drept că Pyrrhon n-a lăsat nici o scriere, dar adepții lui, Timon, Enesidem, Numenios și Nausiphanes ca și alți sceptici, au lăsat opere scrise[103].

XIII Contrazicându-i, dogmaticii[104] le răspund scepticilor că și aceștia trebuie să aibă o înțelegere logică a lucrurilor și să dogmatizeze. Într-adevăr, când ei se înfățișează combătând în modul cel mai energic, trebuie să înțeleagă lucrurile, căci în același timp ei afirmă cu tărie și dogmatizează. Astfel, chiar când declară că nu definesc nimic și că la fiecare argument există altul opus[105], ei, de fapt, definesc aceste lucruri și dogmatizează[106]. Acestora scepticii le răspund:

[103] „Noi recunoaștem că, în calitate de oameni, cădem în aceste greșeli; căci recunoaștem că este zi și că noi suntem în viață, ca și alte fapte vizibile din viață. În ce privește lucrurile pe care dogmaticii le susțin prin argumentare logică, având pretenția că le-au înțeles definitiv, noi ne îndoim de ele, din pricină că acestea nu sunt evidente și mărginim cunoașterea la stările noastre subiective[107]. Admitem că vedem și recunoaștem că gândim un lucru sau altul, dar cum vedem și cum gândim nu știm. În conversație spunem că anumit lucru pare alb, dar nu suntem siguri că-n realitate este alb".

[104] „În ce privește expresia noastră «nu definesc nimic» și altele asemănătoare, noi le întrebuințăm cu o semnificație nedogmatică, căci ele nu sunt de același fel cu afirmația că lumea e sferică. Într-adevăr, ultima afirmație nu este sigură, pe când cele precedente sunt simple admiteri. Astfel în maxima: «Nu definim nimic», nu determinăm nici chiar aceasta"[108].

Mai departe filozofii dogmatici susţin că scepticii neagă însăşi viaţa, întrucât se leapădă de tot ceea ce constituie viaţa. Scepticii spun însă că nu-i adevărat, fiindcă ei nu tăgăduiesc că noi vedem; spun numai că nu ştim cum vedem. „Admitem ceea ce ne apare – spun ei –, fără să admitem că în realitate este aşa cum apare".

Noi simţim că focul arde, dar ne abţinem de a afirma că natura lui este să ardă.

[105] Vedem că un om se mişcă şi că piere[109], dar cum se întâmplă aceasta nu ştim. Noi ne împotrivim numai – spun ei – de a admite substanţa necunoscută[110] dindărătul fenomenelor. Când spunem că un tablou are relief, descriem ceea ce este aparent; dar dacă spunem că n-are relief, atunci nu vorbim despre ceea ce e aparent, ci despre altceva[111]. Aceasta îl face pe Timon să spună, în *Python*, că Pyrrhon nu şi-a ieşit niciodată din obiceiuri, iar în *Imagini* spune:

„Atotputernică aparenţa-i oriunde apare",

şi în lucrarea sa *Despre simţuri:* „Nu afirm că mierea este dulce, ci admit că pare aşa"[112].

[106] Şi Enesidem, în prima carte a lucrării sale *Expuneri pyrrhoniene,* spune că Pyrrhon nu determină nimic dogmatic, din cauza posibilităţii de a fi contrazis, ci se călăuzeşte de faptele aparente. Şi în lucrările sale *Împotriva înţelepciunii* şi *Despre cercetare* spune acelaşi lucru. De asemenea, Zeuxis, adeptul lui Enesidem, în lucrarea sa *Despre argumentele duble,* Antiochos din Laodicea şi Apellas în cartea sa *Agrippa,* toţi recunosc numai fenomenele. De aceea, după cum spune Enesidem, ca şi la Epicur, criteriul scepticului este senzaţia. După Democrit însă, criteriul nu e nimic din cele ce apar, iar senzaţiile pe care le avem sunt pur şi simplu inexistente[113].

[107] Împotriva acestui criteriu al aparenţelor sensibile, filozofii dogmatici obiectează că de la aceleaşi senzaţii avem reprezentări diferite, că de pildă un turn e rotund sau pătrat, iar scepticul, dacă nu

alege una sau alta, nu va fi în stare să acționeze; dacă, pe de altă parte, spun ei, urmează una din ele, atunci nu mai acordă o valoare egală tuturor senzațiilor aparente. Acestora scepticii le răspund c-atunci când se produc reprezentări diferite va trebui să spunem că fiecare din ele apare astfel, căci de aceea le numim lucruri aparente, din cauză că apar. În sfârșit, scepticii spun că scopul pe care trebuie să-l realizăm este abținerea de a judeca[114], căreia îi urmează ca o umbră lipsa de turburare[115], așa cum afirmă Timon, Enesidem și adepții lor.

[108] Într-adevăr, în chestiunile care ne privesc pe noi vom alege pe unele și le vom evita pe altele; iar lucrurile pe care nu le decidem noi, ci se întâmplă din necesitate, cum e foamea, setea și durerea, nu le putem înlătura, pentru că nu pot fi schimbate prin puterea rațiunii[116].

Când dogmaticii argumentează că scepticul poate să trăiască într-o atare dispoziție sufletească, încât să nu se dea în lături dacă i se poruncește să-și mănânce pe propriul său părinte, scepticii răspund c-ar fi în stare să trăiască abținându-se[117] când e vorba de o cercetare dogmatică, dar nu în chestiuni privind viața și măsurile de conservarea ei. „Prin urmare noi, alegem sau respingem un lucru după obișnuință și respectăm legile". După spusele unor autori, scopul propus de sceptici este insensibilitatea[118]; după spusele altora, blândețea[119].

NOTE

[1] Ultimele două capitole, XI și XII, ale cărții a IX-a sunt consacrate vieții lui Pyrrhon, fondatorul școlii sceptice, și elevului acestuia, Timon din Phlius, ambii constituind școala veche sceptică, așezată de Sotion în succesiunea pitagoriciană. Deci ordinea la Diogenes Laertios corespunde cu cea a lui Sotion. Acesta a scris pe la 200-170 î. Chr. și n-a putut trata despre scepticismul nou. Nici Diogenes nu are viețile noilor sceptici, în primul rând a lui Enesidem. Totuși, el îl cunoaște pe acesta și îl citează, după cum vom vedea. Deci, în aceste două capitole finale ale cărții a IX-a, Diogenes întrebuințează în orice caz și izvoare mai recente decât Sotion.

[2] Este vorba, desigur, de Diocles din Magnesia, cu *Despre viețile filozofilor*, lucrare pe care am menționat-o deja.

[3] *Elis*, localitate în Peloponeș, lângă Olympia.

[4] *Pleistarchos*, numele tatălui lui Pyrrhon; nu se găsește decât aici și în *Lexicul Suda*.

[5] *Apollodoros din Atena*, cronograful despre care am mai vorbit.

[6] E vorba de *Alexandros Polyhistor*, din sec. I î. Chr., născut la Milet, pe care l-am mai pomenit.

[7] Acest *Bryson*, profesor al lui Pyrrhon, nu poate fi fiul lui Stilpon, care a trăit mai târziu și a fost profesorul lui Timon. Roeper propune să se citească „Bryson sau Stilpon", ceea ce tot nu e satisfăcător, întrucât nu este verosimil ca Pyrrhon să-l fi audiat pe Stilpon. Textul este deci alterat. Afară de cazul când acest Stilpon este un necunoscut și nu este filozoful megaric cunoscut.

[8] *Anaxarh* a fost maestrul lui Pyrrhon (vezi *Viața* lui în capitolul precedent (X) din cartea a IX-a a *Vieților* lui Diogenes Laertios).

[9] *Gimnosofiștii* indieni sunt fachirii. Despre legăturile lui Pyrrhon cu India, vezi și lucrarea noastră *Scepticismul grec și filozofia indiană*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1957.

[10] *Ascanios din Abdera* este necunoscut din altă parte. Müller (*FHG*, II, p. 384) presupune că este vorba de Hecataios din Abdera, părere acceptată și de Léon Robin. Diogenes Laertios, IX, 69, îl citează pe Hecataios din Abdera ca discipol al lui Pyrrhon. Acest Hecataios, care trăiește spre finele secolului al III-lea (î. Chr.) a fost un partizan fervent al originii orientale a filozofiei grecești.

[11] *Akatalepsia* înseamnă „incomprehensibilitate", deci este vorba de genul (*eidos*) de filozofie care afirmă incomprehensibilitatea lucrurilor, deci filozofia agnosticistă. Credem că termenul a fost mai întâi creat de sceptici, respectiv de Pyrrhon, și că stoicii au vorbit de reprezentarea comprehensivă, spre a se opune doctrinei sceptice.

[12] Formula este celebră, pentru a exprima concepția pyrrhoniană despre cunoașterea lucrurilor.

[13] *Antigonos din Carystos* (începutul secolului al III-lea î. Chr.) a scris biografia filozofilor contemporani lui. Lucrarea sa are mare valoare ca izvor, întrucât conține amintiri personale despre filozofii pe care îi tratează. Antigonos din Carystos se găsește adesea citat la Diogenes Laertios și este unul dintre izvoarele lui principale pentru filozofia lui Pyrrhon. Noi l-am întâlnit de mai multe ori până acum. Filologul elenist german Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff a consacrat un studiu fundamental acestui autor, sub titlul *Antigonos von Karystos (Philologische Untersuchungen*, Heft IV), Berlin, 1881.

[14] *Enesidem din Cnosos*, fondatorul scepticismului nou. El și-a înființat școala ca o reacție împotriva scepticismului mediu, scepticismul academic al lui Arcesilaos și al lui Carneade, care, după părerea lui Enesidem, denaturaseră scepticismul absolut, pur, al lui Pyrrhon, evoluându-l spre un probabilism. Enesidem crede a restabili

autentica doctrină a lui Pyrrhon, deși îi dă o dezvoltare care depășește pe fondatorul inițial al școlii. Aceste lucruri nu sunt ușor de stabilit, întrucât Pyrrhon n-a scris nimic, iar opera lui Enesidem este pierdută. Izvorul principal pentru cunoașterea acestuia din urmă sunt cele două scrieri conservate ale lui Sextus Empiricus: *Pyrrhoneioi Hypotyposeis* („Schițe pyrrhoniene") și *Adversus Mathematicos* („Împotriva tuturor curentelor dogmatice"). Enesidem trăiește în sec. I î. Chr.

[15] Blândețea (*praótes*) și lipsa de rezistență cu care Pyrrhon acceptă să trăiască în conformitate cu obiceiurile concetățenilor săi, fără a căuta să-i șocheze printr-o atitudine paradoxală, cum făceau alți filozofi, sunt trăsăturile sale caracteristice.

[16] Una dintre rubricile obișnuite ale biografilor: vârsta până la care a trăit personajul care face obiectul biografiei.

[17] Nu este vorba de o lucrare specială a lui Antigonos *Despre Pyrrhon*, ci despre o parte (carte = rulou) din opera sa consacrată biografiei filozofilor. Deci aici Antigonos din Carystos ne informează că a văzut pictura lui Pyrrhon *Purtătorii de torțe* în gimnaziul din Elis. Deci informația că Pyrrhon s-a ocupat în timpul tinereții de pictură este autentică.

[18] Pyrrhon a luat parte împreună cu Anaxarh, ca însoțitor, la expediția lui Alexandru cel Mare în Orient. Acesta este evenimentul sigur datat din viața lui, 334-323 î. Chr. În acest fel a ajuns Pyrrhon în contact cu gimnosofiștii indieni și a asistat probabil la arderea de bunăvoie pe rug a filozofului indian Calanos, la Babilon, în fața ochilor înmărmuriți de curajul yoghinului, ai soldaților lui Alexandru (vezi mai sus, n. 9.

[19] Aici Diels crede că e o lacună pe care vrea s-o complinească cu privire la obiectul susceptibilității lui Pyrrhon. Noi am suplini un singur cuvânt: „susceptibil <la jignire>".

[20] *Phesi* care are ca subiect: Antigonos din Carystos.

[21] „Indiferență" și „lipsa de compătimire" au devenit termeni tehnici în filozofia sceptică și cea greacă în general, după Aristotel, ca atâția alții. E de multe ori greu de spus în care școală filozofică postaristotelică a apărut pentru prima dată unul dintre acești termeni.

[22] *Nausiphanes din Teos* este elev al lui Pyrrhon, adept al lui Democrit și profesor al lui Epicur. Este citat de mai multe ori de Diogenes Laertios (*Prooem.*, I, 16; IX, 64, 102; X, 8, 14). Aceste informații sunt importante. Nausiphanes mai e citat de Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos*, I, 2 și 4; de Cicero, *De natura deorum*, I, 26, 33.

[23] *Viața lui Epicur* la Diogenes Laertios cuprinde întreaga carte următoare, a X-a. Poate că Nausiphanes a mijlocit lui Epicur cunoașterea atomismului democritic.

[24] Epicur era un contemporan ceva mai tânăr al lui Pyrrhon.

[25] *Ateleia*, „scutire de impozite", între alte favoruri, revine des în decretele onorifice pentru particulari care au adus servicii cetății. Pe timpul Ptolemeilor, în Egipt, filozofii erau scutiți de *leiturgii*, de prestarea unor funcțiuni costisitoare și

obligatorii (vezi papirusul publicat de Ludwig Mitteis, *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig*, vol. I, Leipzig, 1906, sub nr. 47, p. 163-165).

[26] Ni s-au păstrat fragmente din poemele satirice cu caracter filozofic compuse de Timon din Phlius şi intitulate *Silloi, Python, Indalmoi* şi alte câteva mai puţin sigure. După unii, între „Python" şi „Silloi" în textul nostru ar fi o lacună. Ar fi căzut din textul nostru versuri citate din *Python*.

[27] H. Diels, *PPhF*, fragm. 48, p. 196 şi urm.

[28] Titlul pe greceşte e *Indalmoi*. Diels, *ibidem*, fragm. 67, p. 202 şi urm.

[29] Diocles din Magnesia.

[30] *Cotys*, rege al Traciei, tatăl lui Kersobleptes. Ei erau aliaţi ai atenienilor împotriva lui Filip al Macedoniei şi de aceea rău văzuţi la Elis. Uciderea lui Cotys de către Pyrrhon este o eroare. Ucigaşul lui Cotys a fost Python din Ainos, oraş în Tracia. Acest lucru e menţionat de Demostene şi Plutarh (vezi *Adv. Colot*, 32). Aristotel, în *Politica* sa, V, 8, îl numeşte Pyrrhos, de unde probabil confuzia cu Pyrrhon; *pyrrhós* înseamnă „cel roşu". Se ştie că tracii, după autorii greci, aveau culoarea de păr roşie (vezi Xenofanes, fragm. 16 Diels-Kranz). Deci ar fi vorba de o poreclă dată lui Python, ucigaşul lui Cotys.

[31] *Eratostene din Cyrene* (secolul al III-lea î. Chr.), poet didactic şi erudit om de ştiinţă, care, în lipsa profunzimii, se remarcă prin întinderea domeniilor de care s-a ocupat: geografie, cronografie, matematică, fizică, astronomie etc. Opera sa vastă e pierdută până la mici fragmente. Sub numele lui ne-a rămas o lucrare de mitologie astrală, *Katasterismoi*, care nu e autentică.

[32] Vezi Diels, *PPhF*, fragm. 79, p. 205. Python este un personaj de dialog care a dat şi titlul unei opere a lui Timon (vezi şi fragm. 77, citat de Aristocles *ap.* Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 18, § 14).

[33] *Philon din Atena*, scriitor, prieten al lui Pyrrhon; nu ne e cunoscut din altă parte.

[34] Anumite elemente sceptice şi agnosticiste nu lipsesc la Democrit, spre exemplu existenţa calităţilor primare, reale, adevărate şi a calităţilor secundare ale lucrurilor, bazate pe convenţia umană. Democrit vorbeşte de cunoaşterea veritabilă, adevărată, şi cunoaşterea obscură. Vezi Sext. Emp., *Pyrrh. Hypot.*, I, 214; *Adv. math.*, VII, 136, 137, şi mai ales 139 (fragm. 11 Diels-Kranz[5-9]). Această teorie a lui Democrit putea fi luată de Pyrrhon drept o exprimare a unei îndoieli în ce priveşte cunoaşterea umană (vezi *Istoria filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958, p. 85-86).

[35] Vezi Homer, *Iliada*, VI, 146 (trad. G. Murnu, Bucureşti E.S.P.L.A., 1959, p. 137 şi 146).

[36] Vezi Homer, *Iliada*, XXI, 106 (*ed. cit.*, p. 391, v. 106-107).

[37] *Poseidonios din Apamea*, de origine siriană, secolele II-I î. Chr., filozoful cel mai de seamă al şcolii stoice medii.

[38] *Numenios din Apamea* (jumătatea a doua a secolului al II-lea d. Chr.), filozof neopitagorician şi precursor al neoplatonismului. Împreună cu Sextus Empiricus (tot

jumătatea a doua a secolului al II-lea) este cel mai apropiat autor în timp, citat de Diogenes Laertios, care trăiește la începutul secolului al III-lea. Acesta nu cunoaște în opera sa neoplatonismul.

[39] În fond, scepticismul radical este tot un dogmatism. A combate orice dogmatism înseamnă a fi într-un sens oarecare dogmatic.

[40] Acest *Eurylochos*, filozof sceptic discipol al lui Pyrrhon, nu ne este cunoscut din altă parte.

[41] *Alfeu*, fluviu care curge prin apropiere de Olympia și Elis.

[42] *eautó* e adăugat de H. Diels, *PPhF*, fragm. 50, p. 197.

[43] Vezi Diels, *ibidem*, fragm. 50, p. 197.

[44] Pentru *Hecataios din Abdera*, vezi mai sus, n. 10.

[45] *Timon din Phlius;* viața lui urmează în cap. XII și ultimul al cărții a IX-a a lui Diogenes Laertios.

[46] *Silloi* se numeau pe greceşte poezii satirice, scrise în hexametri. Și Xenofanes are o astfel de culegere de versuri satirice.

[47] *Nausiphanes din Teos*, vezi mai sus, n. 22.

[48] Vezi și Diogenes Laertios, X, 7 și 8.

[49] Aceste denumiri date scepticilor greci caracterizează tendințele școlii, care e înclinată spre cercetarea, căutarea adevărului și, cel puțin mai târziu, nu spre un agnosticism pasiv.

[50] Diogenes pune la îndoială justificarea de a numi cu astfel de nume școala sceptică, cu tendințele ei agnosticiste.

[51] *Theodosios*, cu ale sale *Rezumate sceptice*, nu ne e cunoscut mai de aproape. În orice caz, ideea sa, după care scepticii nu pot fi numiți pyrrhonieni, e interesantă.

[52] Și această idee este interesantă. Pyrrhon n-ar fi fondatorul școlii sceptice, ci pyrrhonismul consistă într-un anumit fel de comportament în viață.

[53] Homer, prin bogăția și varietatea de prezentare a vieții pe care o redă, este considerat ca precursor al unor idei și doctrine, chiar contrare unele față de altele. Epopeele homerice sunt în mod intim legate de întreaga viață spirituală a Greciei. Diogenes a vorbit mai sus de admirația lui Pyrrhon față de Homer, ale cărui versuri le repeta.

[54] Primul dicton, *medén ágan*, s-ar fi aflat scris în templul lui Apollon din Delfi. Al doilea dicton e atribuit lui Thales, în culegerea lui Demetrios din Faleron a maximelor celor șapte înțelepți (cf. Stob., *Fl.*, III, 1, 172), ceea ce nu înseamnă că e și într-adevăr al lui Thales.

[55] *Arhiloh din Paros*, mare poet liric, satiric și iambograf din secolul al VII-lea î. Chr. (fragm. 70, ed. Bergk).

[56] Vezi Euripide, *Rugătoarele*, v. 735-737.

[57] Vezi Xenofanes, fragm. 34, Diels-Kranz[5-9].

[58] Vezi Zenon din Elea, fragm. 4, *ibidem*.

[59] Vezi şi Diels-Kranz[5-9], *Vors.* II, fragm. 125 pentru primul citat şi fragm. 117 pentru citatul al doilea.

[60] Vezi Platon, *Timaios*, p. 40 *d.*

[61] Vezi Euripide, fragm. 638 Nauek, *TGF*[2].

[62] Vezi Empedocle, fragm. 2, 7-8 şi 2, 5 Diels-Kranz.

[63] Vezi Heraclit, fragm. 47 Diels-Kranz.

[64] Desigur, în tratatele din *Corpus Hippocraticum* se găsesc expresii care vădesc o atitudine umană, cum zice textul lui Diogenes Laertios, deşi nu putem şti la ce texte precise se referă biograful.

[65] Este citat iarăşi Homer cu trei versuri din Cântul XX din Iliada, anume 248, 249 şi 250 (trad. G. Murnu, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1950, p. 381, v. 240-242). Termenul final „răspunsul pe măsură" este termen tehnic, poate întrebuinţat chiar de Pyrrhon: „egala valabilitate a argumentelor (contrare)" sau „egala putere a argumentelor".

[66] Paragraful 74 şi urm. sunt consacrate unei expuneri a filozofiei sceptice pe diferite tranşe, pe care le vom cerceta separat. Paragrafele 74-77 par a da o expunere a vechiului scepticism pyrrhonian, probabil având ca izvor pe Antigonos din Carystos. În § 78 se vorbeşte de Enesidem, aşa că de aici încolo Antigonos nu mai poate fi izvor, întrucât între aceştia doi e o diferenţă de aproape două secole. Pyrrhon, după cum ne spune mai departe clar Diogenes Laertios, n-a scris nimic, ca şi Socrate. Deci noi nu-i cunoaştem ideile filozofice decât din ceea ce alţii au spus despre el. Izvoarele de cunoaştere ale scepticismului lui Pyrrhon se împart în două grupe:

Primul grup e format de Cicero singur (*Acad. pr.*, II, *Ac. post.*, I *passim.*). Al doilea grup e format din toţi ceilalţi autori care au scris despre fondatorul scepticismului: Timon din Phlius, elevul lui Pyrrhon, Antigonos din Carystos *(apud* Diog. Laert.), Aristocles, un aristotelician influenţat şi de stoicism (la Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 18, 1-30) şi Sextus Empiricus. Numai Cicero îl prezintă pe Pyrrhon ca pe un moralist sever, rigid, a cărui atitudine sceptică nu este bazată pe consideraţii teoretice. De aceea Cicero constituie un izvor pentru sine. Toţi ceilalţi autori pe care i-am menţionat ni-l prezintă pe Pyrrhon ca pe un filozof a cărui atitudine sceptică este bazată pe o teorie a cunoaşterii cu caracter agnostic.

Această atitudine sceptică a filozofului nostru pare a izvorî din convingerea că contradicţia există nu numai în judecăţile noastre, ci ea există şi în lucruri. Dacă argumentele contrare au valoare sau putere egală, aceasta se datoreşte faptului că lor le corespunde, o „egală valabilitate a contrariilor în lucruri". Ceva similar se întâlneşte şi la Heraclit şi Protagoras, precum şi la Democrit. Heraclit afirmă „identitatea contrariilor", Protagoras afirmă că „omul este măsura tuturor lucrurilor", iar Democrit proclamă caracterul convenţional al calităţilor sensibile secundare. Dar în timp ce problema autenticităţii cunoaşterii se pusese până atunci cu scopul de a afla criteriul adevărului, scepticii neagă însăşi existenţa acestui criteriu şi, ca atare, posibilitatea cunoaşterii adecvate a lucrurilor.

Dacă Cicero neagă caracterul teoretic al scepticismului lui Pyrrhon, aceasta reprezintă felul de a vedea al scepticilor de la Academie, pe ai căror urmași el i-a cunoscut și i-a ascultat la Atena – Philon din Larissa și Antiochos din Ascalon –, care aveau tot interesul să-i prezinte pe scepticii academici ca originali și inovatori în doctrina sceptică față de Pyrrhon. Numenios, cum am văzut mai sus, spune că Pyrrhon făcea afirmații dogmatice. Mai departe, termenul *epoché* „suspendarea judecății" sau „abținerea de a judeca" e termen tehnic, poate creat de Pyrrhon.

[67] Putem atribui § 77 aceluiași doxograf ca și cele precedente (74-76). La finele § 76, comparația judecății sceptice, prin care se neagă existența unui adevăr, cu purgația e foarte interesantă.

[68] Paragratul 78, la începutul căruia este citat Enesidem cu ale sale *Schițe pyrrhoniene*, indică o schimbare a izvorului.

[69] În paragrafele următoare, 79-89, Diogenes Laertios se ocupă de problema „modurilor" de îndoială, concepție îndeobște caracteristică perioadei de destrămare a orânduirii sclavagiste. Termenul grec tehnic înseamnă „fel", „mod", „modalitate". El este greu de tradus în sensul lui din filozofia sceptică, din care cauză unii traducători mențin cuvântul sub forma lui greacă: *trópos*. Poate o traducere mai adecvată ar fi prin expresia „motiv de îndoială". Într-adevăr, de aceasta este vorba: motivele de îndoială pe care le au oamenii pornind de la substratul senzorial sau intelectiv al cunoașterii. Totuși vom menține traducerea prin cuvântul „mod", pentru a nu ne îndepărta de tradiție. În această notă vom prezenta esențialul cu privire la teoria „tropilor" de îndoială la sceptici, pentru a nu intra în detalii de fiecare dată la fiecare mod în parte. Pentru cunoașterea „modurilor" de îndoială, avem un text, mai amplu ca cel al lui Diogenes, aflător la Sextus Empiricus: *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, cartea I, §§ 36-179. Pentru orice cercetare aprofundată a teoriei „tropilor" trebuie neapărat comparat textul lui Diogenes cu cel al lui Sextus și trebuie completat unul cu celălalt. Nu este rolul nostru aici ca să facem acest lucru. Noi ne vom mărgini la observații generale importante pentru înțelegerea întregii probleme. Această teorie a motivelor de îndoială sceptică este străină atât de Pyrrhon, cât și de scepticismul academic. Autorul ei pare a fi, după toate probabilitățile, *Enesidem din Cnosos*, și anume, sub forma ei primă a celor *zece* motive, ea se găsește expusă la Diogenes Laertios, IX, 79-88, și Sext. Emp., *P.H.*, I, 36-163, expunerea acestuia din urmă fiind mult mai amplă. Totuși, Sextus Empiricus nu pare a fi izvorul lui Diogenes, care pare a avea o altă sursă. Sextus Empiricus ar putea avea ca izvor pe însuși Enesidem, a cărui operă o cunoștea și de care s-a folosit adesea, poate acele *Discursuri pyrrhoniene* în opt cărți ale lui Enesidem, pe care le citează Diogenes Laertios (IX, 116).

Mai departe acești autori se ocupă de alte clasificări ale „motivelor" de îndoială, și anume una în *cinci* rubrici (Diogenes Laertios, IX, 88-89, Sext., *P.H.*, I, 164-177), pe care Diogenes Laertios o atribuie unui sceptic urmaș al lui Enesidem, numit Agrippa. În fine, Sextus (*P.H.*, I, 178-179) mai dă o împărțire în doi *tropi*. Deci avem trei împărțiri: în *zece*, *cinci* și *doi tropi* sau moduri de îndoială. Prima, în *zece*, a lui

Enesidem; a doua, în *cinci*, a lui Agrippa şi a treia, în *doi*, anonimă. Aceasta este şi ordinea cronologică a celor trei clasificări. În ce priveşte cele 10 „moduri" ale lui Enesidem, ele se împart în două grupe, după substratul de la care se pornesc: senzaţiile (*ta phainómena*) sau judecăţile logice (*ta nooúmena*). Cuvântul *symphonía* dă un sens contrar celui aşteptat. Noi credem că trebuie avut curajul şi schimbat cuvântul *symphonia* în contrarul său şi citit *diaphorá*, aşa cum se găseşte cuvântul mai jos când se vorbeşte de primul „mod" de îndoială.

Credem că prin cele spuse în nota de faţă am dat lămuririle esenţiale pentru înţelegerea teoriei *tropilor*, „modurilor" sau „motivelor" de îndoială ale scepticilor greci, şi în notele ce urmează ne vom mărgini la scurte puneri la punct şi precizări.

[70] Primul „mod" sau „motiv" de îndoială la Diogenes Laertios (IX, 79-80) provine din deosebirea senzaţiilor la diferite animale. La fel la Sextus, *P.H.*, I, 40-78, care dă o expunere mult mai lungă decât pentru celelalte „moduri". Totuşi, Sextus nu e izvorul lui Diogenes, potrivirea între ei provenind din identitatea obiectului tratat.

[71] Al doilea mod de îndoială (IX, 80-81) se referă la deosebirile de senzaţii la diferiţi oameni; la Sextus, tot nr. 2 *P.H.*, 79-89, mai dezvoltat ca la Diogenes. Demophon, valetul care îl servea la masă pe Alexandru cel Mare, e citat la Diogenes aici şi la Sextus, *P.H.*, I, 82. Andron din Argos, care a călătorit prin Libya, este citat aici de Diogenes, de Sextus, *P.H.*, I, 84, care are multe alte exemple şi la Apollonius, *Hist. mirab.*, 25.

[72] Al treilea mod de îndoială (IX, 81) se referă la deosebirea impresiilor senzoriale pe care ni le dau simţurile după specificul fiecăruia dintre ele. Ochii ne dau senzaţii de formă şi culori, urechile ne fac să percepem sunete etc. La Sextus, *P.H.*, I, 90-99, tot nr. 3, ca la Diogenes.

[73] Al patrulea mod de îndoială (IX, 82) provine din deosebitele noastre stări fiziologice şi simţuri (vezi şi Sextus *P.H.*, I, 100-117, tot nr. 4). Pe *Theon din Tithorea*, stoicul, nu-l cunoaştem din altă parte, nici pe sclavul lui *Pericles* de care este vorba aici.

[74] Modul al cincilea de îndoială (IX, 83-84) rezultă din aprecierea, judecata pe care o facem asupra lucrurilor, fiind călăuziţi de obiceiurile tradiţionale, de legi, de credinţe şi de păreri preconcepute (vezi şi Sextus, *P.H.*, I, 145-163, acesta fiind la Sextus modul nr. 10). Dacă primele patru moduri se refereau la îndoieli provenite din senzaţii, modul al cincilea provine din judecata logică pe care o dau oamenii asupra lucrurilor. Poate din această cauză acesta este ultimul mod în lista lui Sextus. Totuşi, în toate cazurile, judecata este aceea care duce pe om la o atitudine dogmatică sau la o atitudine sceptică despre lucruri. Despre admiterea incestului de către perşi, textele greceşti sunt foarte abundente (vezi textele reunite în *Fontes Historiae Religionis Persicae* collegit Carolus Clemen, Bonn, 1920). *Eudoxos din Rhodos* este un istoric şi geograf din secolul al II-lea î. Chr. A nu se confunda cu Eudoxos din Cnidos, matematician şi astronom, afiliat Academiei platonice (secolul al IV-lea î. Chr.). *Masageţii*, în vechime, erau un popor de nomazi care trăiau în teritoriile de la răsăritul

Mării Caspice. Mai târziu numele de massageți a fost dat și altor popoare. Obiceiul egiptenilor de a-și mumifica morții este îndeobște cunoscut. Romanii își ardeau morții. *Peonii* sunt un trib traco-grec, trăind prin regiunea Illyriei.

[75] Al șaselea mod de îndoială (IX, 84-85) derivă din faptul că lucrurile sunt amestecate unele cu altele și că nimic nu există în stare pură. Compară Sextus, *P.H.*, I, 124-128 (= nr. 6). E interesantă aici ignorarea legii plutirii corpurilor a lui Arhimede, formulată din secolul al III-lea î. Chr., după care un corp cufundat în apă pierde din greutatea sa o greutate egală cu volumul de apă deslocuit. Dar această ignorare, credem noi, este voită și nu se bazează pe ignoranță. Din punctul de vedere al scepticului, se poate spune tot așa de bine că corpul scos din apă și așezat în aer își mărește greutatea sub influența aerului. Ultimul exemplu: în unsoarea parfumată nu mai recunoaștem uleiul de măsline care a fost amestecat în ea.

[76] Al șaptelea mod de îndoială (IX, 85-86) provine din distanțele, pozițiile și locurile pe care le ocupă lucrurile (vezi Sextus, modul nr. 5, *P.H.*, I, 118-123).

[77] Al optulea mod de îndoială (IX, 87) are ca substrat cantitățile și calitățile lucrurilor (vezi Sextus, *P.H.*, I, 129-134, modul nr. 7).

[78] Al nouălea mod (IX, 87) se referă la ceea ce e continuu sau rar (vezi Sextus, *P.H.*, I, 141-144, modul nr. 9). La finele acestui mod ni se spune că acesta era al optulea la Favorinos și al zecelea la Sextus (această ultimă afirmație nu e exactă), și la Enesidem, pe când modul al zecelea la Diogenes, Sextus îl consideră al optulea (ceea ce e exact), iar Favorinos ca al nouălea. Acest text al lui Diogenes este important, cu toată greșeala (din neatenție, credem noi) pe care am relevat-o. Aici e citat pentru prima și ultima dată Sextus Empiricus la Diogenes. Apoi din asocierea lui Sextus cu Enesidem reiese că acesta din urmă e izvorul lui Sextus. În fine, vedem că Diogenes nu dă ordinea succesiunii modurilor de îndoială după Favorinos, ci după un alt autor, necunoscut nouă. Deci este eronată părerea lui Nietzsche după care autorul cel mai mult copiat de Diogenes Laertios după Diocles din Magnesia ar fi Favorinos, iar Ernst Maass îl consideră pe Favorinos ca aproape singurul autor întrebuințat de Diogenes.

[79] Modul al zecelea de îndoială (IX, 87-88) se referă la raporturile dintre lucruri care se află în corelație (vezi și Sextus, *P.H.*, I, 135-140, fiind la dânsul modul nr. 8).

Despre aceste moduri (*trópoi*) de îndoială mai vorbește și Filon din Alexandria, *De ebrietate*, 171 și urm., și Aristocles la Eusebius, *Praep. evang.*, XIV, 18, 11 și urm., care vorbește de *nouă* moduri de îndoială ale lui Enesidem.

Dăm aici concordanța dintre Diogenes și Sextus:

Nr. 1 Diog., IX, 79-80 = nr. 1 Sext., *P.H.*, I, 40-78;
Nr. 2 Diog., IX, 80-81 = nr. 2 Sext., *P.H.*, I, 79-89;
Nr. 3 Diog., IX, 81 = nr. 3 Sext., *P.H.*, I, 90-99;
Nr. 4 Diog., IX, 82 = nr. 4 Sext., *P.H.*, I, 100-117;
Nr. 5 Diog., IX, 83-84 = nr. 10 Sext., *P.H.*, I, 145-163;
Nr. 6 Diog., IX, 84-85 = nr. 6 Sext., *P.H.*, I, 124-128;
Nr. 7 Diog., IX, 85-86 = nr. 5 Sext., *P.H.*, I, 118-123;

Nr. 8 Diog., IX, 86 = nr. 7 Sext., *P.H.*, I, 129-134;
Nr. 9 Diog., IX, 87 = nr. 9 Sext., *P.H.*, I, 141-144;
Nr. 10 Diog., IX, 87-88 = nr. 8 Sext., *P.H.*, I, 135-140.

Deci avem corespondenţă a ordinii la cei doi autori pentru numerele 1, 2, 3, 4, 6 şi 9.

Autorul acestor moduri (*trópoi*) de îndoială pare a fi Enesidem, care e citat de Diogenes Laertios, IX, 87, în acest ansamblu, ca unul care s-a ocupat de această problemă, precum şi de Aristocles, care vorbeşte de *nouă* moduri ale lui Enesidem.

[80] *Agrippa* este un sceptic, desigur urmaş al lui Enesidem. Despre el nu ştim nimic altceva decât ceea ce ne spune Diogenes Laertios în acest pasaj. El şi discipolii lui n-au „adăugat", cum zice Diogenes, noi moduri de îndoială la cele zece ale lui Enesidem, ci Agrippa a adus o nouă clasificare în cinci moduri. Şi Sextus vorbeşte de aceste cinci moduri, pe care le dă în mod corect ca o nouă clasificare a „scepticilor noi" fără să citeze numele lui Agrippa (vezi *P.H.*, I, 164-177).

[81] Vezi nota precedentă.

[82] Pe când nouă din cele zece moduri precedente (afară de al cincilea la Diogenes = al zecelea la Sextus) produceau îndoiala din senzaţiile pe care le avem după diferitele împrejurări în care le primim (*ta phainómena*, IX, 79), cele cinci moduri de îndoială ale lui Agrippa provin din judecăţile şi raţionamentele noastre asupra lucrurilor (*ta nooúmena*). Avem astfel: deosebirile de părere, *regressus ad infinitum*, relativitatea, presupunerea arbitrară, raţionamentul în cerc. Desigur, elementul de judecată şi raţionamentul nu lipsesc nici din cele 10 moduri precedente, după cum nici elementul de constatare senzorială în cele cinci ultime moduri discutate. Dar elementul dominant în cei zece *tropoi* este senzaţia, iar în cei cinci *tropoi* judecata, aprecierea umană. Sextus Empiricus mai dă o clasificare anonimă în două moduri de îndoială, *P.H.*, I, 178-179. Anume scepticii partizani ai acestor două moduri spun că orice lucru se poate înţelege fie prin sine, fie din alt lucru. Ei arată că un lucru nu se poate înţelege nici prin sine, întrucât părerile oamenilor asupra acelui lucru diferă, nici din alt lucru, căci şi acesta se va înţelege din alt lucru, astfel încât cădem fie în *regressus ad infinitum*, adică deducţia la infinit, fie în raţionamentul în cerc vicios.

Cu aceasta am încheiat studiul teoriei „modurilor" sau „ motivelor" de îndoială (*trópoi*) ca termen tehnic la scepticii greci din şcoala nouă fondată de Enesidem.

[83] Avem aici o serie de termeni filozofici care sunt importanţi: *apódeixis* este termenul adoptat de la Aristotel încoace pentru „demonstraţie"; *kritérion*, „criteriul" adevărului, a cărui existenţă o neagă scepticii, este, după toate probabilităţile, de origine stoică, dacă nu cumva epicuriană. În orice caz, în ambele sisteme filozofice dogmatice: stoicismul şi epicureismul, problema criteriului joacă un rol covârşitor (*semeion*) „semnul" se întâlneşte atât în logica stoică, cât şi în canonica epicureică. Cum ambele aceste sisteme sunt materialiste şi pornesc de la senzaţii, fiind nominaliste şi neadmiţând universalul ca o realitate aparte pe lângă realizarea lui în lucrurile individuale, ele nu pot admite demonstraţia silogistică a lui Aristotel, bazată pe

implicația conceptelor unele în altele, pe baza diferitelor grade de generalitate pe care ele le posedă. Pentru stoici și epicurieni, demonstrația se bazează pe un „semn" (*semeion*) care dovedește existența unui lucru neclar sau neperceput (*ádelon*). Astfel fumul care se vede este *semnul* că există foc pe dealul din fața noastră. Ceilalți termeni: *aition* „cauză", *kinesis* „mișcare" etc. au sensul lor obișnuit, deși la fiecare școală filozofică ei capătă un sens specific sistemului filozofic considerat.

[84] Principiul sceptic al nedemonstrabilității lucrurilor este aici clar exprimat. Se ajunge fie la deducția la infinit, fie la principii nedemonstrabile ca punct de pornire caracteristic acestei concepții idealiste, care nega nu numai existența adevărului obiectiv, dar și realitatea obiectivă.

[85] Cele patru elemente, formulate pentru prima dată în mod explicit de Empedocle, acceptate de Aristotel și apoi de întreaga filozofie greacă, sunt: focul, aerul, apa și pământul.

[86] Demonstrația are nevoie de un criteriu, iar criteriul are nevoie de demonstrație. Argumentația aici se învârtește deci într-un cerc vicios.

[87] *Ta ádela* sunt lucrurile neclare, invizibile sau nepercepute dintr-o cauză care le ascunde. După școlile dogmatice cunoaștem aceste lucruri neclare cu ajutorul unui semn. *kath' hypóstasin* este ceea ce există „în realitate", ca, de exemplu, „omul", spre deosebire de imaginea lui în oglindă, care este „în aparență". Astfel, la fenomenele meteorologice, ca grindina, există, semnul și existența lor reală se poate verifica prin mai multe simțuri: văz, auz, pipăit, gust, temperatură, pe când curcubeul există „în aparență", el fiind vizibil, dar necăzând sub nici unul dintre celelalte simțuri.

[88] După criticile scepticilor contra dogmaticilor, aceștia pleacă de la presupuneri *ca ipoteze* și trag concluzii certe dogmatice, ca și cum punctul de pornire ar fi stabilit cu certitudine ca fiind adevărat. În acest fel se pot aduce „argumente" și pentru lucruri imposibile.

[89] Este interesant faptul că scepticii insistă asupra presiunii stărilor mediului înconjurător asupra opiniilor indivizilor.

[90] Adaosul între paranteze ascuțite este făcut de Reiske și este necesar înțelegerii textului.

[91] Această formulă, printre altele, este caracteristică scepticismului din toate timpurile: „ei vor considera ca egal de valabil orice lucru afirmat".

[92] Aici se arată rolul unor elemente exterioare, străine de obiect în antrenarea convingerii: celebritatea, dibăcia, măiestria vorbitorului, familiaritatea cu subiectul și plăcerea cu care ascultăm tratarea lui.

[93] Criteriul trebuie să aibă rolul de a determina valabilitatea judecăților noastre despre lucruri. Dar criteriul nu se poate determina decât tot printr-o judecată logică particulară, iar aceasta, la rândul ei, trebuie să fie dovedită prin altă judecată parțială și așa mai departe la infinit. Întâlnim adesea la sceptici acest *regressus ad infinitum* ca pretins argument împotriva dogmaticilor, care este menit aici să dovedească inexistența unui criteriu al adevărului pe care îl proclamau stoicii și epicurienii.

[94] Protagoras susţinea că „omul este măsura tuturor lucrurilor". Pentru senzualişti şi materialişti, simţurile, adică senzaţiile, sunt criteriul: Protagoras (vezi Platon, *Teetet*), epicurienii etc. Pentru Platon, Aristotel, raţiunea e criteriul, deşi pe timpul lor nu exista în mod explicit problema unui criteriu al adevărului. Problematica aceasta este postaristotelică şi comună tuturor şcolilor noi: stoicism, epicureism, scepticism, fie că ele neagă sau afirmă existenţa criteriului. „Reprezentarea comprehensivă" este criteriul adevărului pentru stoici. Despre ea ne-am ocupat pe larg în notele la cartea a VII-a a *Vieţilor* lui Diogenes Laertios, consacrată stoicilor, mai ales *Viaţa lui Zenon din Kition*.

[95] Foarte probabil aceste argumente împotriva unui criteriu al adevărului nu aparţin scepticismului vechi, ci provin de la scepticismul academic, de la Arcesilaos şi Carneade (vezi *Vieţile* acestora în cartea a IV-a, cap. VI şi IX la Diogenes Laertios, precum şi notele noastre). Acelaşi lucru se poate spune şi despre critica „semnului doveditor", care urmează imediat mai departe în §§ 96-97. Pentru a fixa cronologia şcolilor filozofice postaristotelice, dăm aici datele aproximative ale fondatorilor lor, după Otto Apelt:

Pyrrhon, 360-270 î. Chr.
Epicur, 342-271 î. Chr.
Zenon, 335-263 î. Chr. (după Ueberweg–Prächter)
Arcesilaos 316-240 î. Chr.
Hrysip 282-209 î. Chr.
Carneade 212-128 î. Chr. (după Ueberweg–Prächter).

Deşi aceste date sunt aproximative, ca toate datele cronologice asupra antichităţii greceşti pe care le avem, cu mici excepţii, totuşi ele sunt în linii mari juste şi ne pot ajuta la stabilirea anterioritătii sau a posterioritătii concepţiilor filozofilor menţionaţi, precum şi influenţele lor reciproce. Pyrrhon, Epicur şi Zenon sunt aproape contemporani, Pyrrhon fiind cam cu 20 de ani mai bătrân ca Epicur, iar acesta cam cu 7 ani mai bătrân ca Zenon. Zenon e aproximativ cu 20 de ani mai bătrân ca Arcesilaos, acesta e cam cu 40 de ani mai în vârstă ca Hrysip, iar acesta cu 70 de ani mai vârstnic decât Carneade. Arcesilaos l-a combătut pe Zenon. Hrysip a reformat stoicismul, astfel ca să poată face faţă obiecţiilor lui Arcesilaos, iar Carneade a atacat stoicismul lui Hrysip. Vezi şi notele noastre la *Vieţile* acestor filozofi de la Diogenes Laertios.

[96] Despre *semeion* „semnul doveditor", ne-am ocupat mai sus în n. 83. Pentru întregul pasaj relativ la semn, compară pe Sextus Empiricus (vezi *Indicele* lui K. Janáček, s.v. *semeion*). Sextus împarte „semnele" în „amintitoare" şi „indicatoare" (vezi *P.H.*, II, 97-133, şi *AM*, VIII, 141-299). Argumentaţia sceptică împotriva semnului doveditor (amintitor sau indicator) al stoicilor şi epicurienilor este în rezumat următoarea: orice lucru este sensibil sau inteligibil. „Semnul" nu poate fi sensibil, deoarece sensibilul aparţine calităţii specifice, pe când semnul intră în categoria relaţiei. Nici inteligibil nu poate fi semnul, deoarece nu poate fi nici aparent, nici

neaparent și nu poate aminti sau indica nici un lucru aparent, nici unul neaparent. Semnul, nefiind nici sensibil, nici inteligibil, nu există.

[97] Pentru discuția asupra inexistenței cauzei la sceptici, trebuie neapărat comparat Sextus Empiricus, *PH*, III, 13-29 și passim; *AM*, IX, 195-266 și passim.; vezi și *Indicele* lui Janáček, s.v. *aition*. Interesant este între altele argumentul dezvoltat de Sextus, *AM*, IX, 232-236, care lipsește la Diogenes (care în general e foarte scurt: finele 97-99). Iată acest argument: cauza poate fi simultană, anterioară sau posterioară efectului. Dacă e simultană, atunci nu se poate spune care dintre cele două fenomene e cauza și care e efectul. Când cauza este anterioară efectului, cauza fiind cauză în corelație cu efectul, nu poate fi cauză pentru efectul care nu există și nici nu-l poate produce în viitor. În ce privește a treia și ultima ipoteză posibilă: cauza posterioară efectului, ea este absurdă și se elimină pe sine din capul locului.

[98] Și aici trebuie neapărat comparat Sextus Empiricus, *AM*, IX, 210-217. După stoici, numai corporalul (*sóma*) poate fi cauză și efect, adică poate exercita sau suferi o acțiune. Incorporale sunt la ei spațiul, timpul, vidul, exprimabilele (*lekta*) și ele nu exercită, nici nu suferă vreo acțiune (*AM*, IX, 211), pot fi cel mult predicate produse de corpuri și exprimând evenimente. După Epicur, corpurile pot fi cauze ale corpurilor, iar incorporalele ale incorporalelor (*AM*, IX, 212). Din cele patru combinații posibile date de Sextus (*AM*, IX, 210): cauza corp efectul corp, cauza incorporal efectul incorporal, cauza corp efectul incorporal, cauza incorporal efectul corp, Diogenes citează mai întâi primele două, dar apoi, în timpul expunerii, ține seama și de celelalte două posibilități. *AM*, IX, 218-227 aparțin, după Zeller și Brochard lui Enesidem, scepticul grec fiind citat *nominatim* la începutul textului.

[99] Argumentul dat de Diogenes, după sceptici, pentru negarea mișcării se găsește într-un ansamblu mai vast în care e cercetată mișcarea și la Sextus Empiricus (*P.H.*, III, 71-75 și *AM*, X, 103-110). Argumentul este atribuit de Sextus lui Diodoros Cronos, faimosul „dialectician" din școala megarică (vezi despre acesta, Diogenes Laertios, II, 111-112, precum și mai ales notele noastre).

[100] Despre învățătură (*máthesis*), compară Sextus Empiricus (vezi *Index* Janáček; pentru pasajul din Diogenes vezi mai ales *P.H.*, III, 256-258, și *AM*, XI, 219-223; vezi și *AM*, I, 10-14).

[101] Despre naștere (*génesis*), vezi și Sextus, *Index* Janáček, s.v. *génesis*. Expunerile lui Sextus sunt mult mai ample: vezi *AM*, X, 310-350 și *passim* în opera lui.

[102] Pentru acest pasaj despre bine și rău (*agathón și kakón*) vezi expunerile ample ale lui Sextus, *P.H.*, III, 169-187, și *AM*, XI, 21-143 (vezi și *Index* Janáček, s.v. „Egala valabilitate a argumentelor contrarii" este termen tehnic adesea întâlnit la sceptici: Sext. Emp., *P.H.* I, 8; III, 103; II, 130; *AM*, IX, 59, Diog. Laert., IX, 74 și 101 etc. Ei îi corespunde și o egală valabilitate a contrariilor în lucruri. Cu acest pasaj se termină expunerea doctrinei sceptice. Urmează o scurtă înșirare a izvoarelor de cunoaștere a scepticismului și apoi o expunere a replicilor filozofilor dogmatici

împotriva scepticismului. Deci putem împărți doxografia lui Diogenes Laertios despre filozofia sceptică (§ 74-101) în felul următor:

După o expunere a presupușilor precursori ai scepticismului (71-73) începând cu Homer, urmează doxografia propriu-zisă, compusă astfel: §§ 74-76 o doxografie veche, privind, poate, chiar pe Pyrrhon și provenind, poate, de la Antigonos din Carystos; § 77 aduce obiecții ale dogmaticilor. În § 78 apare numele lui Enesidem, așa că ceea ce urmează vine de la un autor posterior acestuia, deci din școala sceptică nouă. De altfel §§ 78-88 sunt consacrate celor *zece* „moduri" sau „motive" de îndoială ale scepticilor, al căror creator ni se pare a fi Enesidem. Paragrafele 88-89 se ocupă de cele *cinci* „moduri" sau „motive" de îndoială ale lui Agrippa. Paragrafele următoare, 90-101, dau o nouă expunere a filozofiei sceptice, foarte ordonată, deși prea succintă. La începutul § 90 se dau subiectele care vor fi tratate, a căror realitate era negată de sceptici: 1) demonstrația, 2) criteriul adevărului, 3) semnul doveditor, 4) cauza, 5) mișcarea, 6) învățarea, 7) nașterea, 8) dacă există prin natură binele și răul. Expunerea care urmează respectă cu strictețe această ordine, chiar dacă demonstrațiile sunt foarte succinte. Nu știm autorul acestei a doua doxografii, dar credem că el e posterior lui Enesidem, deci aparține scepticismului nou. La Sextus, deși se găsesc aceste probleme tratate, ele nu sunt prezentate sistematic și în succesiunea de la Diogenes Laertios. Deci Sextus nu poate fi autorul acestei doxografii și nici nu pare să o fi cunoscut. Să fie Diogenes însuși autorul ? Având-se în vedere părerea proastă pe care filologii, pe nedrept, o au despre facultățile mintale ale lui Diogenes Laertios, nu îndrăznim să facem această atribuire. Doxografia aceasta, dacă nu e strălucită, se remarcă prin caracterul ei clar și sistematic.

[103] Textul acesta de la începutul § 102 ne dă informații prețioase despre Pyrrhon și adepții lui care au desfășurat o activitate literară. Despre Pyrrhon ni se spune precis că el ca și Socrate, Arcesilaos și Carneade, n-a scris nimic sau, cum spune textul, n-a lăsat nici o operă scrisă. Ca sectatori ai lui Pyrrhon care au scris opere din care cei vechi se puteau informa despre filozofia sceptică – opere care azi sunt pierdute –, Diogenes citează pe Timon din Phlius, elev direct al lui Pyrrhon, a cărui viață urmează în capitolul următor; *Enesidem din Cnosos*, fondatorul scepticismului nou; *Numenios* (a nu se confunda cu Numenios din Apamea, filozof neopitagorician care a influențat și neoplatonismul, sec. II d. Chr.) și *Nausiphanes din Teos* (vezi mai sus, n. 22), elev al lui Pyrrhon, sectator al lui Democrit și profesor al lui Epicur. Dacă este vorba de acest Nausiphanes, este curios că Diogenes n-a respectat ordinea cronologică a discipolilor și n-a citat pe Nausiphanes înainte sau imediat după Timon.

[104] În cele ce urmează până la finele capitolului despre Pyrrhon (§§ 102-109), Diogenes Laertios dă o nouă expunere a ideilor scepticismului, prezentând mai întâi – în trei rânduri – obiecțiile dogmaticilor și de fiecare dată după aceea, imediat, replicile scepticilor (vezi începutul obiecțiilor făcute de dogmatici în §§ 102, 104 și 107). În § 105 avem trei citate din opere ale lui Timon, iar în § 106 sunt citate titlurile a trei lucrări ale lui Enesidem, apoi *Zeuxis*, elevul lui Enesidem, apare cu titlul unei lucrări,

Antiochos din Laodicea (fără vreun titlu de lucrare) și *Appellas* cu opera sa *Agrippa*. Acest Agrippa, desigur, este filozoful sceptic, elev al lui Enesidem, care a dat o nouă clasificare a „modurilor" sau „motivelor" de îndoială (*trópoi*), în număr de cinci, în locul celor zece ale lui Enesidem (vezi mai sus, n. 69).

[105] Formula este tipică pentru sceptici: „oricărui argument îi stă în față un contra-argument".

[106] Obiecția aceasta contra scepticilor este obișnuită în școlile dogmatice. Scepticii, afirmând imposibilitatea de a cunoaște realitatea lucrurilor și de a face judecăți valabile despre ele, exprimă păreri dogmatice despre cunoaștere. Imediat mai departe urmează prima replică a scepticilor.

[107] Am tradus *páthe* cu „stările noastre subiective", preferabilă altor traduceri ce s-au dat: „was wir unmittelbar an uns erfahren" (Apelt), „impressions" (Hicks), deși toate spun cam același lucru.

[108] Și această maximă e tipică pentru scepticii greci: „nu definesc nimic". (Dăm maxima sub forma ei de la începutul § 104).

[109] În loc de *phteiretas* „piere", Apelt propune lectura *phoreitai* „este purtat", cu semn de întrebare. Noi rămânem, la lecțiunea manuscriselor.

[110] *To ádelon* este termen tehnic în filozofia postaristotelică și înseamnă „lucrul invizibil", „lucrul care nu este perceput prin simțuri"; în sens propriu înseamnă „ceea ce e neclar, neevident". El se constată și se deduce prin „lucrul vizibil" sau „lucrul sensibil", care devine un „semn doveditor", *semeion* al lucrului invizibil. Fumul pe un deal e semnul doveditor al focului care nu se vede. După cum vom vedea în cartea a X-a a lui Diogenes, la Epicur, atomii și devierea lor sunt „lucruri invizibile și neclare", pe care filozoful le stabilește prin existența lumii, care e o împletire a atomilor. Tot astfel vidul este dovedit prin existența mișcării pe care o constatăm prin simțuri, pe când vidul e invizibil.

[111] Un tablou pictat prezintă un relief aparent în adâncime, prin desenul în perspectivă. Dar dacă spunem că n-are relief nu mai este vorba de perspectiva aparentă, ci de altceva.

[112] Primul fragment citat din Timon vezi Diels, *PPhF*, nr. 81, p. 206; al doilea citat, *ibidem*, nr. 69, p. 203, și al treilea citat din Timon, *Despre simțuri*, *ibidem*, nr. 74, p. 205.

[113] *Enesidem din Cnosos*, vezi mai sus, n. 14. Aici este citată o operă a lui Zeuxis, care e numit elevul lui Enesidem (vezi Diogenes Laertios, IX, 116, finele *Vieții lui Timon*). Antiochos din Laodicea se găsește citat numai aici și în cartea a IX-a, 116. Apellas, filozof sceptic, probabil discipol al lui Agrippa, despre care scrie și o carte, e cunoscut numai din acest pasaj. Despre Enesidem se spune că el considera „senzația" („ceea ce apare simțurilor") drept criteriu al scepticului. Aceeași părere avea și Epicur despre criteriu, după cum vom vedea în cartea a X-a a lui Diogenes. După Democrit, datele simțurilor sunt convenționale.

[114] „Abținerea de a judeca" (*epochè*), termen tehnic în filozofia sceptică, întrebuințat, poate, chiar de Pyrrhon.

[115] *Ataraxia*, alt termen tehnic, poate provenind din filozofia sceptică și apoi extinsă la toate celelalte școli postaristotelice (stoici, epicurieni), ca scop al conduitei umane pentru a ajunge la fericire, care e scopul final. Vine de la aceeași rădăcină ca *tarachè*, „tulburare".

[116] Acceptăm la începutul § 108 lectura lui Apelt.

[117] Textul este deteriorat.

[118] *Apàtheia*, termen tehnic filozofic, întrebuințat pentru prima dată de Pyrrhon. Termenul e greu de tradus: „insensibilitate" are un oarecare iz peiorativ de nesimțire. Aici la *apàtheia*, credem că este vorba de o atitudine activă: refuzul de a ceda suferințelor sau lucrurilor neplăcute sau dureroase.

[119] „Blândețea", *praótes*, este o caracteristică a figurii lui Pyrrhon.

CAPITOLUL al XII-lea

TIMON
(325-235 î. Chr.)

1 **[109]** Timon al nostru[1], spune Apollonides din Nicaia în prima carte a comentariilor lui *Despre Silloi*, pe care le dedică lui Tiberius Caesar, era fiul lui Timarchos[2] şi de neam din Phlius. Pierzându-şi de tânăr părinţii, se făcu dansator de teatru, dar în urmă prinse dezgust pentru această ocupaţie, părăsi ţara şi se duse la Megara, la Stilpon[3]. După câtva timp de stat cu acesta, se întoarse acasă şi se însură. Apoi, împreună cu soţia, se duse la Pyrrhon, în Elis, şi-au trăit acolo până ce li s-au născut copiii; pe cel mai mare l-a numit Xanthos[4], îl puse să-nveţe medicina şi l-a lăsat urmaş al felului său de trai.

[110] Sotion, în cartea a unsprezecea[5], ne spune c-acest fiu a fost un om de mare renume[6]. Timon, totuşi, neavând cu ce să trăiască, s-a îmbarcat spre Hellespont şi Propontida. Trăind acum la Chalcedon, ca sofist, şi-a sporit renumele şi mai mult şi, după ce-a făcut avere, s-a dus la Atena, unde a trăit până la moarte, cu excepţia unei scurte perioade de timp pe care a petrecut-o la Theba. El a fost cunoscut de regele Antigonos şi de Ptolemaios Filadelful, după cum aduce mărturie el însuşi în iambii săi[7].

II După spusele lui Antigonos[8], îi plăcea vinul şi când întrerupea studiul filozofiei, scria poeme, versuri epice, tragedii, drame satirice, treizeci de comedii şi şaizeci de tragedii, în afară de *Silloi* şi poeme obscene.

[111] Mai sunt şi alte lucrări în proză de ale lui, care ajung la douăzeci de mii de rânduri şi sunt menţionate de Antigonos din Carystos; acesta i-a scris şi viaţa[9]. Există şi trei cărţi de *Silloi*, în care,

din punctul de vedere al unui sceptic, îşi bate joc de toţi şi satirizează filozofii dogmatici, folosind forma parodiei. În prima carte vorbeşte tot timpul la prima persoană; a doua şi a treia sunt în formă de dialog; se înfăţişează pe el, întrebându-l pe Xenofanes din Colofon despre fiecare filozof pe rând, iar Xenofanes îi răspunde; în a doua carte vorbeşte despre filozofii mai vechi, iar în a treia despre filozofii mai noi, fapt pentru care unii au denumit-o şi *Epilog*.

[112] Prima tratează aceleaşi subiecte, numai că poemul e rostit de o singură persoană. Începutul sună astfel:

Haideţi acuma cu toţii, sofişti prea iscoditori ![10]

III După cum aflăm de la Antigonos şi de la Sotion din cartea a unsprezecea, a murit aproape la vârsta de nouăzeci de ani[11]. Am auzit c-avea numai un ochi, întrucât el însuşi îşi dădea numele de „ciclop".

IV A mai fost şi alt Timon, mizantropul[12].

V În ce-l priveşte pe filozoful nostru, după cum spune Antigonos, el îndrăgea foarte mult grădinile şi îi plăcea să se ocupe de treburile sale proprii. Circula şi-o vorbă spusă despre el de Hieronymos, peripateticul: „Întocmai cum la sciţi şi cei care fug şi cei care urmăresc ţintesc cu arcul tot atât de bine, la fel şi printre filozofi, unii îşi prind discipolii urmărindu-i, alţii fugind de ei, ca, de pildă, Timon"[13].

VI [113] Avea mintea ageră şi gata de batjocură. Îi plăcea să scrie şi era capabil să găsească subiecte pentru poeţi şi să colaboreze la drame. Dădea dramaturgilor Alexandros şi Homeros[14] materiale pentru tragediile lor. Când era tulburat de slujitoare şi de câini, se oprea din scris, căutând cu râvnă liniştea. Se spune că Aratos[15] l-a întrebat cum ar putea obţine un text al lui Homer care să fie demn de încredere, la care a răspuns: „Poţi să-l obţii dacă intri în posesia unor manuscrise vechi, iar nu a celor corectate, din zilele noastre"[16]. Avea obiceiul să-şi lase poemele peste tot în dezordine, uneori erau pe jumătate roase, [114] încât, o dată când se duse la Zopyros, oratorul[17], ca să-i citească din poemele sale, desfăşură foile de papirus şi citi ce-i

cădea sub ochi, iar când ajunse la mijlocul foii descoperi un fragment pe care-l căutase zadarnic, așa era de neglijent. Era așa de activ, încât nu găsea nici timp să mănânce[18]. Se mai povestește că odată, văzându-l pe Arcesilaos trecând prin piața Cercopilor[19], îi spuse: „Ce cauți pe aici, unde suntem numai oameni liberi ?". Avea obiceiul să citeze mereu, acelora care admitean evidența simțurilor când erau confirmate de judecata minții, versul acesta:

Se întâlni Attagas și Numenios[20].

Era un lucru obișnuit pentru el a glumi în felul acesta. Cuiva care se minuna de orice, îi spuse: „De ce nu te minunezi că noi trei n-avem împreună decât patru ochi ?", pentru că, de fapt, el era chior, și tot așa și discipolul său Dioscurides[21], pe când omul căruia i se adresa era normal.

[115] Întrebat odată de Arcesilaos, de ce a venit la Atena, de la Theba, îi răspunse: „Ca să râd când vă văd pe toți cum vă trudiți !"[22] Cu toate acestea, deși l-a atacat pe Arcesilaos în opera sa *Silloi*, l-a lăudat în lucrarea intitulată *Ospățul funebru al lui Arcesilaos*[23].

VII După spusele lui Menodotos[24], Timon n-a lăsat nici un succesor încât școala lui s-a stins până ce Ptolemaios din Cyrene a reînființat-o[25]. Hippobotos și Sotion spun totuși c-a avut ca discipoli pe Dioscurides din Cypru, pe Nicolochos din Rhodos, pe Euphranor din Seleucia și pe Praylos din Troada[26]. După cum aflăm din povestirea lui Phylarchos, acesta din urmă avea așa o tărie de caracter, încât, fiind învinuit pe nedrept, a suferit pedeapsa pentru trădare fără să-i considere pe concetățenii săi demni de a le adresa măcar un cuvânt.

[116] Euphranor a avut ca discipol pe Eubulos din Alexandria; Eubulos l-a instruit pe Ptolemaios, iar acesta, la rândul lui, pe Sarpedon și Heracleides, care l-a învățat pe Enesidem din Cnosos, autorul celor opt cărți de *Expuneri pyrrhoniene;* Enesidem a fost învățătorul lui Zeuxippos, concetățeanul său, care, la rândul lui, l-a învățat pe Zeuxis cel strâmb de picioare. Acesta a fost profesorul lui

Antiochos din Laodicea, de pe Lycos. Acesta, i-a avut ca discipoli pe Menodotos din Nicomedea, care a fost medic empiric, şi pe Theiodas din Laodicea, iar Menodotos a fost învăţătorul lui Herodotos din Tars, fiul lui Arieus. Acesta l-a învăţat pe Sextus Empiricus, care a scris zece cărţi *Despre scepticism* şi alte opere frumoase, iar Sextus l-a instruit pe Saturninos, numit Cythenas, şi acesta empiric[27].

NOTE

[1] *Viaţa* lui Timon este editată critic de H. Diels, în *Poet. Philos. Fragmenta*, 1901, p. 173-175, anume cartea a IX-a, 109-115 *init.*

Apollonides din Nicaia, scriitor, probabil şi filozof de direcţie sceptică, a scris *Comentarii* la poemul filozofic satiric al lui Timon, intitulat *Silloi*. Aceste comentarii le-a dedicat împăratului Tiberiu, lucru care fixează timpul când a trăit Apollonides: sec. I î. Chr. / sec. I d. Chr. Acelaşi Apollonides mai e citat, probabil, de Ammonius, *De differentia vocabulorum adfinium*, de Harpocration, s.v.; de Michael Apostolios şi de Stephanus din Byzantion. Mai importante sunt cuvintele pe care le-am tradus cu „al nostru", pentru a reda cele două interpretări posibile. După prima interpretare „al nostru" înseamnă „compatriotul nostru", cum opinează Reiske şi, după el, Usener. Cum nu se pune ipoteza că Diogenes Laertios ar fi fost originar din Nicaia, Usener face ipoteza că acesta l-a plagiat în întregime pe un istoric al filozofiei din Nicaia, care putea spune acest lucru şi se opreşte la Nicias din Nicaia, scriitor citat de câteva ori de Athenaios. După Usener, fiindcă Diogenes îl copiază ca plagiator pe Nicias din Nicaia, de aceea nu se găseşte numele acestuia în opera primului. Ipoteza lui Usener este nefondată; Diogenes poate să fi copiat, după obiceiul antic, acest pasaj de la începutul vieţii lui Timon, în mod mecanic, dintr-un autor care era din Nicaia, dar de aici până la a atribui întreaga operă a lui Diogenes unui singur autor e distanţă mare.

A doua interpretare a lui „al nostru" ar fi „cel dintr-o sectă cu noi", ceea ce a şi fost propus de unii filologi, ca Willamowitz-Moellendorff şi E. Schwartz. În acest caz, să fi fost Diogenes Laertios un partizan al scepticismului ? Acest lucru e puţin probabil. Astfel, în cartea a X-a, § 9, Diogenes laudă într-un mod deosebit pe Epicur, fără ca pentru aceasta să poată fi declarat epicurian. Rămâne deci că Diogenes Laertios, în acest început al *Vieţii lui Timon*, a copiat în mod mecanic izvorul său, care era un autor din Nicaia, fără să-l socotim pe acesta, ca singurul autor şi izvor al *Vieţii* lui Diogenes. Ménage (latinizat Menagius), filolog francez din secolul al XVII-lea, a propus să se citească „cel dinaintea noastră" în loc de „cel al nostru". Dar, după cum observă alţii, în cazul acesta ar fi trebuit o determinare mai de aproape a timpului

printr-un *oligoi* sau ceva similar. Lucrarea lui Apollonides *Comentarii la Silloi a lui Timon* avea, cel puțin, două cărți, deoarece aici e citată prima carte.

[2] *Timarchos*, tatăl lui Timon; e citat numai aici la Diogenes. *Lexiconul Suda* îl dă pe Timarchos ca tatăl lui Pyrrhon, probabil în mod eronat.

[3] *Stilpon*, filozof megaric, elev al lui Euclides din Megara (vezi *Viața* lui la Diogenes Laertios, II, 113-120).

[4] Acest *Xanthos din Phlius*, medic, fiu al lui Timon, nu e cunoscut din altă parte.

[5] *Sotion din Alexandria*, celebrul autor al unei lucrări intitulate *Succesiunile filozofilor* (pe la 200 î. Chr.), a fost adesea citat de noi. Aici și puțin mai departe Diogenes Laertios citează cartea a XI-a a lucrării lui Sotion, ceea ce dovedește că această carte din opera lui se ocupa de sceptici. Întreaga lucrare avea 13 cărți.

[6] După Diels *(PPhF*, p. 173), în propoziția precedentă la Diogenes Laertios ar fi vorba de Xanthos, fiul lui Timon. Totuși n-ar fi exclus ca să fie vorba de Timon. Diels crede că Diogenes, introducând această notiță de la Sotion, a lăsat să cadă mențiunea despre fiul mai tânăr.

[7] Regele Antigonos al Macedoniei, numit Gonatas, de la 283 la 240/39 î. Chr. Ptolemaios al II-lea Filadelful domnește peste Egipt de la 283 la 246 î. Chr.

[8] *Antigonos din Carystos*, biograf al filozofilor contemporani lui, de care ne-am ocupat adesea (vezi mai sus, n. 13 de la Pyrrhon).

[9] Deci Antigonos din Carystos a scris *Viața lui Timon* în cadrul biografiilor sale.

[10] Diogenes dă două mențiuni ale lucrărilor scrise de Timon. Prima am atribuit-o lui Apollodor cronograful din Atena, fiind în genul acestuia. A doua mențiune, în care se dă pe scurt subiectul și felul de tratare cu cele trei cărți de Silloi și un *incipit*, o atribuim lui Demetrios din Magnesia. *Sillos* înseamnă „batjocură" și e și titlul lucrării lui Timon, un poem satiric în trei cărți, în care batjocorea pe toți filozofii, afară de Pyrrhon. Xenofanes din Colofon, care a avut formulări cu caracter sceptic, și Socrate găsesc o oarecare menajare din partea lui Timon (vezi începutul poemului *Silloi* de Timon la Diels, *PPhF*, nr. 1, p. 184).

[11] Obișnuita rubrică a biografilor, privitoare la vârsta atinsă de filozofi. Aici se dau ca izvoare Antigonos din Carystos și Sotion, cartea a IX-a (vezi n. 5).

[12] Aici avem echivalentul unei liste de autori omonimi, dar care nu conține decât un singur nume (în afară de Timon Sillograful): Timon mizantropul.

[13] *Hieronymos din Rhodos*, peripateticianul, se găsește citat de mai multe ori la Diogenes Laertios și la alți autori, ca Plutarh, Strabon, Athenaios, Clemens din Alexandria etc. (prima jumătate a secolului al III-lea î. Chr.), contemporan cu Lycon, al cărui adversar a devenit. Obiceiul sciților, respectiv al parților, de a ținti cu arcul în timp ce fug pe cai, deci ochind cu corpul întors înapoi, este îndeobște cunoscut din antichitate.

[14] Acest *Alexandros*, dramaturg, e greu de identificat. Apelt îl face alexandrin. Hicks îl identifică ca un poet din Pleuron în Etolia. Certitudine nu putem avea. Există un *Homeros* poet tragic din Hierapolis în Caria, citat în *Suda*, și Stephanus din

Byzantion. Hicks vorbeşte de Homeros, poet tragic din Byzantion. Şi aici identificarea este grea. În orice caz nu e vorba de poeţi cu renume nici pentru Alexandros, nici pentru acest Homeros.

[15] *Aratos din Soloi* (prima jumătate a secolului al III-lea î. Chr.) – poet didactic care a scris un poem celebru intitulat *Phainómena*, ce ni s-a păstrat, cu o descriere a constelaţiilor cerului, poem comentat de numeroşi autori din antichitate. Mai există un general vestit din Sicyon, ceva mai tânăr ca primul, care a scris şi nişte *Memorii* în peste 30 de cărţi. Ambii ar putea veni în considerare aici. Întrebarea despre un text autentic al lui Homer pusă de un general ni se pare că e mai puţin plauzibilă.

[16] Tehnica editării textelor de autori clasici şi mai ales ale lui Homer era foarte dezvoltată în epoca alexandrină. Ediţiile epopeilor homerice de Zenodotos din Efes, de Aristophanes din Byzantion şi de Aristarchos din Samothrace erau celebre. Totuşi, manuscrisele vechi pe baza cărora se făceau ediţiile critice îşi păstrau mai departe valoarea.

[17] *Zopyros* (din Clazomene ?), oratorul; este citat şi de Quintilian. În această poveste este vorba despre desfăşurarea ruloului de papirus pe care se scria, în vederea citirii.

[18] Textul pare deteriorat.

[19] *Cercopii* sunt nişte fiinţe răutăcioase şi înşelătoare, de natură supraumană, legendară. Piaţa respectivă din Atena, de altfel necunoscută din altă parte decât de aici, purta porecla de „Piaţa Cercopilor".

[20] *Attagas* ar fi un tesalian vestit pentru răutatea lui, iar *Numenios* ar fi un corintian cu faimă rea (vezi Diogenianus Vindobonensis, 1, 96). După Macarios, 7, 90 aceştia ar fi doi tâlhari. Scrise cu literă mică, deci ca nume comune, *attagás* şi *noumḗnios* ar fi două specii de păsări de câmp. Ceea ce voia să spună Timon e că nici simţurile, nici raţiunea (cele două facultăţi de cunoaştere ale omului) nu dau o cunoaştere autentică a realităţii, nu constituie un criteriu de cunoaştere a adevărului. Pe româneşte, dictonul prezentat de Diogenes s-ar putea reda cu zicala: „S-a întâlnit tusea cu junghiul".

[21] *Dioscurides din Cypru*, filozof, elev al lui Timon; e citat numai aici de Diogenes Laertios.

[22] Obişnuitele anecdote şi vorbe de spirit atribuite filozofilor. Cuvântul *anapeptaménous* este greu de înţeles şi de tradus. Potrivită ar fi, poate, traducerea „cum vă daţi în spectacol" (vezi şi Diels, *PPhF*, p. 175, aparatul critic pentru rândul 12).

[23] Această lucrare în proză a lui Timon este citată numai aici la Diogenes, ca şi altă lucrare în proză, *Peri aisthéseon*, de care am vorbit mai înainte (Diogenes Laertios, IX, 105). Deci Timon l-a atacat pe Arcesilaos în timp ce trăia, iar după moarte l-a lăudat.

[24] *Menodotos* de aici este sigur același care e citat puțin mai departe ca Menodotos din Nicomedeia, filozof sceptic și medic din școala empiristă. E citat și de Sextus Empiricus, *PH*, I, 222, și de Galenos.

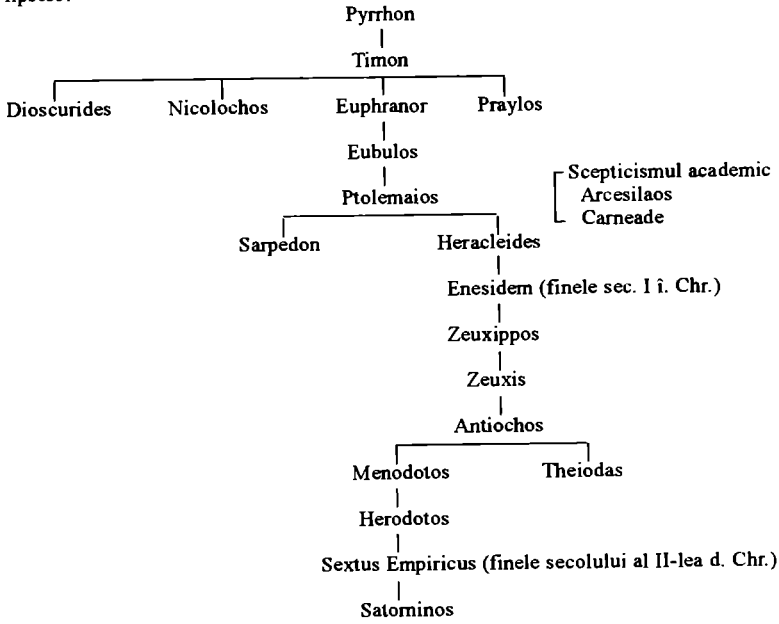
[25] După părerea lui Menodotos deci, școala sceptică a avut o eclipsă, a încetat să existe de la Timon și până la *Ptolemaios din Cyrene*, care a reînființat-o. După locul unde apare în lista succesiunilor școlii sceptice dată de Diogenes Laertios mai jos în ultimul paragraf, 116, al cărții a IX-a, Ptolemaios trebuie să fi fost posterior lui Carneade și anterior lui Enesidem, deci secolul al II-lea î. Chr. După cum vedem, Menodotos scoate scepticismul academic din tradiția școlii sceptice, considerând școala ca întreruptă după Timon.

[26] Urmează o notiță cu succesiuni ale filozofilor sceptici luată după Sotion și Hippobotos, citați nominal, care sunt aproape contemporani (finele secolului al III-lea – începutul secolului al II-lea î. Chr.). Izvorul lui Diogenes Laertios pare a fi Hippobotos, direct sau indirect. După Sotion și Hippobotos, Timon a avut ca discipoli pe *Dioscurides din Cypru*, menționat și mai sus (vezi n. 21), pe *Nicolochos din Rhodos*, necunoscut din altă parte, pe *Euphranor din Seleucia*, citat numai aici, și *Praylos din Troada*, citat tot numai aici, despre care, tot aici la Diogenes Laertios, după *Phylarchos* – istoricul din Atena care a trăit pe timpul lui Ptolemaios al IV-lea Filopator (221-203 î. Chr.) – se spune că a suportat torturi în patria sa ca trădător, deși era nevinovat, fără a se plânge de concetățenii săi. Deci toți acești filozofi menționați de Diogenes după Sotion și Hippobotos aparțin secolului al III-lea î. Chr.

[27] Urmează o ultimă listă continuă a succesiunii filozofilor sceptici, care merge aproape până pe timpul lui Diogenes Laertios, cum e Sextus Empiricus, care aparține sfârșitului secolului al II-lea sau începutului secolului al III-lea d. Chr. Cine a alcătuit această listă, nu știm. Desigur nici Hippobotos, nici Sotion, care aparțin începutului secolului al II-lea î. Chr. Poate că această ultimă listă este chiar de Diogenes Laertios sau cel puțin completată de el. Lista începe cu *Euphranor din Seleucia*, care era dat de Sotion și Hippobotos ca discipol al lui Timon. Urmează în succesiune *Eubulos din Alexandria* (necunoscut din altă parte). Acestuia îi succede *Ptolemaios*, desigur cel din Cyrene, menționat mai sus (n. 24) după care vine *Sarpedon* (necunoscut în altă parte), după acesta *Heracleides*, greu de identificat în masa purtătorilor aceluiași nume. (Pape-Benseler îl identifică cu Heracleides Lembos, epitomatorul lui Sotion și al lui Satyros, dar noi nu vedem justificarea acestei identificări). Cu următorul, *Enesidem din Cnosos*, suntem pe tărâm mai sigur și am ajuns în jumătatea a doua a secolului I î. Chr., întrucât Cicero nu-l cunoaște și afirmă că pyrrhonismul este stins pe timpul său (Cicero moare în 43 î. Chr.). După Enesidem, în lista lui Diogenes de la finele cărții a IX-a urmează *Zeuxippos*, tot din Cnosos, (necunoscut din altă parte), după care vine *Zeuxis*, numit „Picioare-strâmbe", (necunoscut de altundeva); urmează *Antiochos din Laodicea* pe râul Lycos (sunt foarte multe râuri purtând acest nume în Asia Mică și aiurea), de altminteri necunoscut, apoi *Menodotos din Nicomedea*, medic din școala empirică (vezi mai sus, n. 23), și *Theiodas din Laodicea* (necunoscut nouă din altă

parte). Lui Menodotos îi succede Herodotos, fiul lui Arieus din Tars, poate citat şi de Galenos, iar în *Lexiconul Suda* apare ca fiind din Philadelphia, dacă este vorba de acelaşi Herodot. Discipolul lui Herodot (care a fost, poate, tot medic) a fost *Sextus Empiricus*, bine cunoscut, medic de profesie şi filozof sceptic, a cărui operă *Kata mathematikoús*, în 11 cărţi, ni s-a păstrat, fiind citată de Diogenes sub alt titlu, *Skeptiká* şi ca având 10 cărţi. Pe Sextus l-ar fi audiat ca discipol *Satorninos*, numit Cythenas, poreclă greu de înţeles. Cuvântul se pune în legătură cu rădăcina verbului *keútho*, în care caz ar însemna „ascunsul" sau „obscurul". Aici se termină cartea a IX-a, penultima, a lui Diogenes Laertios.

Iată sub formă de schemă tabloul filozofilor sceptici în succesiunea lor, aşa cum e dată de Diogenes Laertios la finele expunerii *Vieţii* lui Timon şi completată cu cei ce lipsesc:



Lipseşte din listă Agrippa, posterior lui Enesidem, care a dat o clasificare a modurilor de îndoială (*trópoi*) în cinci rubrici, în loc de zece ca la Enesidem.

Pentru discipolii lui Pyrrhon vezi Diogenes Laertios IX, 67-70.

Cartea a X-a

EPICUR
(342-271 î. Chr.)

I [1] Epicur[1], fiul lui Neocles şi al Chairestratei, era cetăţean al Atenei, din demul Gargettos şi, după cum spune Metrodor în cartea sa *Despre naşterea bună*[2], din familia Philaidai. Heracleides, în *Rezumatul din Sotion*[3], ca şi alţi autori spun c-a fost crescut la Samos, unde atenienii trimeseseră coloni[4], şi c-a venit la Atena la vârsta de optsprezece ani, pe timpul când Xenocrate ţinea lecţii la Academie, iar Aristotel se afla la Chalkis[5]. După moartea lui Alexandru Macedon şi expulzarea colonilor atenieni din Samos de către Perdiccas, Epicur părăsi Atena şi se duse la tatăl său, la Colofon[6].

II [2] Câtva timp a locuit acolo şi şi-a strâns discipoli, apoi s-a reîntors la Atena pe vremea când era arhonte Anaxicrates[7]. Se apune că, la început, a filozofat împreună cu ceilalţi filozofi, dar mai apoi şi-a format doctrina sa proprie, înfiinţând şcoala care-i poartă numele[8].

El însuşi spune c-a început studiul filozofiei la vârsta de paisprezece ani[9]. Apollodoros epicurianul, în prima carte a lucrării sale *Viaţa lui Epicur*[10], spune că s-a apucat de filozofie din dispreţ faţă de profesorii săi, care nu-i puteau explica sensul „haosului" din Hesiod. Totuşi după spusele lui Hermip a început prin a fi dascăl de şcoală, dar dând din întâmplare peste operele lui Democrit, s-a dedat cu tot zelul studiului filozofiei[11].

[3] Aşa se explică aluzia lui Timon din versurile:

> Coadă-i şi cel mai netrebnic din toţi cercetaşii naturii
> Fiul de dascăl din Samos, supremul incult dintre oameni[12].

După spusele lui Philodemos, epicureicul, din cartea a zecea a tratatului său *Despre filozofi*, și-a îndemnat pe cei trei frați, Neocles, Chairedemos și Aristobulos, să studieze împreună cu el filozofia, ba chiar și pe sclavul său, numit Mys, după cum arată Myronianos în *Paralele istorice rezumative*[13].

III Diotimos stoicul, care-i era dușman, l-a acoperit cu calomnii odioase, publicând cincizeci de scrisori scandaloase, ca fiind scrise de Epicur[14]; la fel a făcut și autorul care i-a atribuit scrisori, în general puse pe seama lui Hrysip[15]; [4] la fel au procedat și Poseidonios, stoiciul, și adepții lui și Nicolaos și Sotion în cartea a douăsprezecea < a *Succesiunilor*, precum și în a 12-a obiecție> a lucrării intitulată *Obiecțiile Diocleene*, care se referă la sărbătoarea zilei a douăzecea, la fel și Dionysios din Halicarnas[16]. Ei pretind că mergea cu mamă-sa prin sate ca să citească incantațiuni de purificare și că împreună cu tatăl-său preda scrisul și cititul în școală pentru un salariu derizoriu; mai departe, că unul dintre frații lui era un codoș și că el trăia cu curtezana Leontion[17]; că și-a dat drept ale sale doctrina lui Democrit despre atomi și a lui Aristip despre plăcere[18]; că nu era cetățean atenian adevărat, învinuire adusă de Timocrates și de Herodotos în cartea *Despre adolescența lui Epicur;* c-a lingușit în mod rușinos pe Mithras, administratorul lui Lysimah, numindu-l, în scrisorile adresate lui, mântuitor și stăpân[19]; [5] mai departe, c-a ridicat în slavă pe Idomeneus, pe Herodotos și pe Timocrates, care au făcut cunoscute ideile lui obscure și că i-a lingușit pentru acest motiv[20]. De asemenea, că i-ar fi scris lui Leontion: „Pe mântuitorul și stăpânul Apollo, micuța mea Leontion, ce aplauze vii ne-a inspirat lectura scrisorii tale"[21]. La fel și Themistei, soția lui Leonteus: „Sunt gata, dacă nu veniți să mă vedeți, s-alerg de trei ori mai repede ca să mă aflu în locul unde mă veți chema tu și Themista"[22], iar frumosului Pythocles, îi scrie: „Mă voi așeza și voi aștepta sosirea ta mult dorită și divină"[23]. După cum spune Theodoros în cartea a patra a lucrării sale *Contra lui Epicur*, într-o altă scrisoare către Themista, socotește

să-i dea sfaturi[24]. [6] Se adaugă c-avea corespondenţă cu multe curtezane, mai ales cu Leontion, de care era îndrăgostit şi Metrodor[25]. Se mai observă că în tratatul său *Despre scop*, Epicur se exprima în aceşti termeni: „Nu, ştiu cum să concep binele, dacă suprim plăcerile gustului, plăcerile sexuale, plăcerile urechii şi ale formelor frumoase". În scrisoarea către Pythocles iarăşi spune: „Ridicând pânzele, fugi, fericitule, de orice cultură"[26]. Epictet îl numeşte pornograf şi-l acoperă cu insulte[27].

Mai este şi Timocrates, fratele lui Metrodor, care i-a fost discipol şi pe urmă i-a părăsit şcoala şi care, în cartea intitulată *Poveşti vesele,* afirmă că Epicur vomita de două ori pe zi din cauza lăcomiei şi continuă spunând că el, Timocrates, a scăpat cu mare greutate de acele şedinţe nocturne de filozofie şi de convieţuirea aceea plină de taine[28]. [7] Mai departe spune că Epicur cunoştea puţin filozofia şi încă şi mai puţin viaţa, că starea sănătăţii lui era mizerabilă, încât mulţi ani nu s-a putut ridica din litieră şi că cheltuia o mină întreagă, zilnic, pe mâncare, cum spune singur în scrisoarea către Leontion şi în aceea către filozofii din Mytilene[29]. Adaugă că printre alte curtezane care au trăit cu el şi cu Metrodor au fost şi Mammarion, Hedeia, Erotion şi Nikidion[30].

IV Timocrates pretinde, de asemenea, că în cele 37 de cărţi ale lucrării lui *Despre natură*, Epicur se repetă des şi se află în opoziţie cu alţii, mai ales cu Nausiphanes[31]. Iată chiar cuvintele lui: „Dar să-l lăsăm. Căci când îl frământă o idee, ca durerile facerii, are la îndemână lăudăroşenia sofistică, ca mulţi alţi oameni servili"; [8] în afară de aceasta spune singur în scrisorile lui despre Nausiphanes[32]: „Lucrul acesta aşa l-a scos din fire, încât m-a insultat şi a pretins că mi-e dascăl". Epicur îl numea pe acest Nausiphanes meduză, incult, înşelator şi stricat. Numea pe discipolii lui Platon linguşitorii lui Dionysios, pe şeful lor „Platon cel de aur"[33], iar pe Artistotel un risipitor care, după ce şi-a mâncat averea părintească, s-a înrolat în armată şi s-a apucat de negoţul cu leacuri; pe Protagora îl numea

hamal, scribul lui Democrit și dascăl de țară; pe Heraclit, un încurcă-lume; pe Democrit îl numea Lerocrit; lui Antidoros îi spunea Sannidoros; pe cinici dușmanii Greciei; pe dialecticieni, nimicitori; iar pe Pyrrhon, ignorant și incult[34].

V [9] Dar toți acești detractori ai lui Epicur nu sunt în toate mințile[35]. Avem o mulțime de mărturii care să dovedească neîntrecuta bunăvoință a filozofului nostru față de toată lumea: patria lui l-a cinstit cu statui de bronz; prietenii lui sunt așa de numeroși c-abia ar putea încăpea în multe orașe și toți care l-au cunoscut erau foarte atașați de farmecul doctrinei lui, afară de Metrodoros din Stratonicea[36], care a trecut la Carneade, fiind, poate, apăsat de prea marea bunătate a profesorului său; însăși școala lui, în timp ce toate celelalte au dispărut, continuă să subziste fără întrerupere sub nenumăratele conduceri ale unui discipol după altul; [10] recunoștința lui față de părinți, mărinimia față de frați, bunătatea față de slujitori, dovedită și de condițiile testamentului lui și de faptul că și sclavii erau luați ca membri ai școlii, cel mai de seamă dintre ei fiind sus-numitul Mys[37]; și, în general, bunăvoința lui față de lumea întreagă. Nu se găsesc cuvinte care să descrie pietatea lui față de zei și dragostea față de patrie. Din cauza prea marei sale modestii și echități, nici n-a intrat în viața publică. Și-a petrecut toată viața în Grecia, cu toate nenorocirile care s-au abătut asupra ei în acel timp; de două sau de trei ori a făcut excursii în Ionia, ca să-și viziteze prietenii. E drept că de peste tot veneau prietenii la el și trăiau cu el în grădina lui, cum arată Apollodor[38], care mai spune că a cumpărat grădina pentru optzeci de mine.

VI [11] Același lucru îl spune și Diocles[39] în cartea a treia a *Schiței* sale și anume că epicurienii duceau o viață foarte simplă și frugală. Se mulțumeau cu o cupă modestă de vin, în general băutura lor fiind apa. Mai spune că Epicur nu socotea că-i necesar să-și pună avutul în comun, cum făcea Pitagora[40], care spunea că bunurile prietenilor sunt comune; o asemenea practică, după părerea lui, se baza pe neîncredere, iar fără încredere nu există prietenie. În

corespondența sa arată el singur că se mulțumea cu pâine goală și apă. Tot el scrie: „Trimite-mi o ulcică cu brânză, ca să trăiesc luxos când îmi vine gust". Acesta a fost omul care a stabilit că scopul vieții este plăcerea[41]. Iată epigrama în care Athenaios[42] îl laudă:

[12] Lucruri deșarte vânați voi, trudind, muritori, iar câștigul
Certuri, războaie vă e; tot ce vă dă nu v-ajung !
Firea hotare severe le puse la bunuri, ea însăși;
Vorbele goale au cale făr' de sfârșit.
Toate acestea le știe fecioru-nțelept a lui Neocles,
Muzele că i le-au spus, fie trepiedul din Pytho[43].

Mergând mai departe, vom afla acestea mai bine din doctrinele și maximele lui.

VII Dintre filozofii vechi, spune Diocles[44], accepta mai mult părerile lui Anaxagora, deși în anumite privințe nu era de acord cu el, și pe ale lui Archelaos, profesorul lui Socrate[45]. Diocles adaugă că-și exersa discipolii să-i învețe pe dinafară operele sale[46].

[13] Apollodor, în *Cronografia* lui, ne spune că filozoful nostru a fost discipolul lui Nausiphanes și Praxiphanes[47]; Epicur însă, în *Srisoarea către Eurylochos*[48], tăgăduiește acest lucru și spune c-a învățat singur. Epicur nu crede c-a existat filozoful Leucip; la fel gândește și Hermarchos[49], deși unii, printre care și Apollodoros, epicurianul[50], spun că Leucip a fost profesorul lui Democrit. Pe de altă parte, Demetrios din Magnesia afirmă că Epicur a urmat și lecțiile lui Xenocrate[51].

VIII Pentru a indica lucrurile, Epicur se folosește de termenii proprii lor, dar gramaticul Aristophanes[52] îl acuză că avea un stil foarte personal. Era un scriitor așa de clar, încât în lucrarea sa *Despre retorică*[53] spune că singura cerință e claritatea. [14] În corespondență a înlocuit salutarea obișnuită: „Îți doresc veselie" prin urări ca: „Îți doresc fericire" și „Îți doresc o viață demnă"[54].

Ariston[55], în lucrarea sa *Viața lui Epicur,* spune că acesta și-a copiat în *Canonul* său părți din *Trepiedul* lui Nausiphanes[56] și mai

adaugă că Epicur a fost discipolul acestui filozof, ca și al platonicianului Pamphilos din Samos[57]. IX Mai departe spune c-a început să studieze filozofia când era de doisprezece ani și a întemeiat școala la treizeci și doi de ani[58].

După spusele lui Apollodor din *Cronografia* lui, s-a născut în anul al treilea al celei de-a o suta nouă olimpiade, în timpul când era arhonte Sosigenes, în ziua a șaptea a lunii Gamelion, cu șapte ani după moartea lui Platon[59]. [15] La vârsta de treizeci și doi de ani a întemeiat o școală de filozofie, mai întâi în Mytilene și Lampsacos, timp de cinci ani, iar apoi s-a mutat la Atena, unde a murit în anul al doilea al olimpiadei a o sută douăzeci și șaptea, pe când era arhonte Pytharatos, la vârsta de șaptezeci și doi de ani[60]. Hermarchos, fiul lui Agemortos, din Mytilene, a preluat conducerea școlii. Epicur a murit de piatră la băşică, care i-a provocat retenția urinei, boala durând 14 zile[61], după cum spune Hermarchos în *Scrisorile* sale. Hermip povestește că s-a vârât într-o baie de bronz cu apă caldă și-a cerut vin curat, pe care l-a sorbit; [16] după ce și-a rugat prietenii să-și amintească de învățăturile lui, și-a dat obștescul sfârșit.

Iată ce-am scris și noi despre el:

„Prieteni rămâneți cu bine, cu cinste păstrându-mi doctrina !"
Vorba într-astfel sfârșind, ochii-Epicur a închis.
Stând într-o baie călduță și bând vinaț făr' de apă,
Astfel cu vinul sorbi moartea, cumplitul ei frig[62].

Aceasta a fost viața și moartea înțeleptului nostru[63].

X Iată și testamentnl lui: „Prin ultima mea voință las întreaga mea avere lui Amynomachos, fiul lui Philocrates din Bate și lui Timocrates, fiul lui Demetrios din Potamos[64], fiecăruia în parte, după articolele actului de donație depus în Metroon[65], [17] cu condiția ca să pună grădina și tot ce ține de aceasta la dispoziția lui Hermarchos, fiul lui Agemortos, din Mytilene, și condiscipolilor în filozofie și acelora pe care Hermarchos îi va lăsa ca urmași, ca să trăiască în conformitate cu filozofia. Și încredințez pentru totdeauna adepților

filozofiei mele grija de a ajuta pe Amynomachos, pe Timocrates, şi pe succesorii lor să păstreze cât vor putea mai bine viaţa în comun din grădină, în felul în care va fi cel mai nimerit, şi urmaşii mei să ajute la păstrarea grădinii, în acelaşi fel, ca şi acei cărora adepţii filozofiei mele le vor lăsa grija şcolii mele. Amynomachos şi Timocrates să pună la dispoziţia lui Hermarchos şi a tovarăşilor lui casa din Melite[66] ca să trăiască în ea în tot timpul vieţii lui Hermarchos.

[18] Din veniturile provenite din bunurile date de mine lui Amynomachos şi Timocrates, aceştia să pună deoparte, cum vor putea mai bine, sfătuindu-se şi cu Hermarchos, pentru sacrificiile funerare de adus tatălui, mamei şi fraţilor mei şi pentru sărbătorirea obişnuită a zilei mele de naştere, în ziua a zecea a lunii Gamelion, din fiecare an, şi pentru întrunirea tuturor membrilor şcolii mele, ţinută în fiecare lună, în ziua a douăzecea, pentru <a comemora>[67] pe Metrodor şi pe mine după regulile, stabilite. Să se adune cu toţii şi pentru a sărbători ziua de aniversare a fraţilor mei, în luna Poseideon, şi pe aceea a lui Polyainos, în luna Metageitnion, cum am făcut şi noi până acum[68].

[19] Amynomachos şi Timocrates să aibă grijă de Epicuros, fiul lui Metrodor, şi de fiul lui Polyainos în caz că se vor dedica filozofiei şi vor locui cu Hermarchos[69]. La fel să îngrijească de întreţinerea fiicei lui Metrodor[70], iar când va deveni nubilă s-o mărite cu un bărbat ales de Hermarchos dintre membrii şcolii, dacă ea va fi cuminte şi va asculta de Hermarchos. Din veniturile lăsate de mine, Amynomachos şi Timocrates să se sfătuiască cu Hermarchos şi să le mai dea copiilor lui Metrodor cât vor crede de cuviinţă în fiecare an, pentru întreţinere.

[20] Să-l facă pe Hermarchos posesorul veniturilor împreună cu ei, pentru ca totul să fie îndeplinit în înţelegere cu el, care a îmbătrânit o dată cu mine studiind filozofia şi pe care l-am lăsat să fie conducătorul şcolii. Când fata va fi de măritat[71], Amynomachos şi Timocrates să-i plătească zestrea, luând din avut cât vor îngădui împrejurările, cu aprobarea lui Hermarchos. Să aibă grijă de

Nicanor[72], cum am făcut noi până acum, în așa fel încât nici unul dintre membrii școlii, care mi-au adus servicii în viața mea particulară și au fost buni cu mine în tot felul, preferând să îmbătrânească cu mine în școală, să nu fie lipsiți de cele necesare vieții, în măsura în care mijloacele noastre o îngăduie.

[21] Toate cărțile pe care le posed[73] să fie date lui Hermarchos. Dacă s-ar întâmpla ca Hermarchos să moară înainte ca să fi ajuns mari copiii lui Metrodor, Amynomachos și Timocrates să le dea din fondurile lăsate de mine, pe cât va fi cu putință, atât cât trebuie pentru diferitele lor nevoi, în măsura în care vor avea o purtare bună. Se vor îngriji și de celelalte, după cum am hotărât, ca totul să fie îndeplinit, pe cât le stă în putință. Dintre sclavi, îi eliberez pe Mys, Nicias, Lycon. O liberez și pe Phaidrion"[74].

[22] Fiind pe moarte, Epicur scrie lui Idomeneus[75] următoarea scrisoare:

„Ți-am scris în această zi fericită, care-i și cea din urmă a vieții mele. Suferințele mele din pricina retenției urinei și a dizenteriei sunt la paroxism și întru nimic nu-și micșorează intensitatea lor; dar tuturor acestor dureri le opun fericirea pe care o simt în suflet amintindu-mi convorbirile noastre trecute. Și, într-un mod demn de conduita ta încă din fragedă tinerețe față de mine și de filozofie, te rog să ai grijă de copiii lui Metrodor"[76].

Acestea au fost dispozițiile testamentului lui[77].

XI Dintre numeroșii lui discipoli, următorii au fost mai de seamă: Metrodor, originar din Lampsacos[78], fiul lui Athenaios sau al lui Timocrates și mamă i-a fost Sande. Din momentul când l-a cunoscut pe Epicur, niciodată nu l-a părasit, cu excepția a șase luni pe care le-a petrecut să-și revadă locul natal, de unde s-a întors iarăși la el. [23] A fost un bărbat capabil în toate privințele, după cum mărturisește și Epicur în lucrările citate mai înainte și în cartea a treia a scrierii intitulata *Timocrates*[79]. Astfel fiind, și-a măritat pe sora sa Batis cu Idomeneus[80] și el, singur, și-a luat ca ibovnică pe curtezana

ateniană Leontion. A dovedit un curaj neînfrânt în întâmpinarea supărărilor şi a morţii, după cum declară Epicur în prima carte a scrierii sale intitulată *Metrodor*[81]. Ştim c-a murit cu şapte ani înainte de Epicur, la cincizeci şi trei de ani[82], şi chiar Epicur în testamentul lui, pe care l-am citat, vorbeşte despre el ca despre cineva care-a murit şi ia dispoziţii pentru îngrijirea copiilor lui Metrodor. Timocrates[83], cel amintit mai sus, fratele lui Metrodor şi un om uşuratec, i-a fost de asemenea discipol.

[24] Metrodor a scris următoarele opere:

Contra medicilor, trei cărţi;
Despre senzaţii;
Contra lui Timocrates;
Despre mărinimie;
Despre sănătatea slabă a lui Epicur;
Contra dialecticienilor;
Contra sofiştilor; nouă cărţi;
Despre calea spre înţelepciune;
Despre transformare;
Despre bogăţie;
Contra lui Democrit;
Despre naşterea bună[84].

XII Pe urmă a fost Polyainos[85], fiul lui Athenodoros, cetăţean din Lampsacos, om drept şi prietenos, după cum afirmă Philodemos[86] şi discipolii lui. XIII Apoi vine urmaşul lui Epicur, Hermarchos[87], fiul lui Agemortos, cetăţean din Mytilene, fiul unui om sărac şi care a studiat la început retorica.

Iată cele mai bune opere scrise de el:

[25] *Scrisori despre Empedocle;* douăzeci şi două la număr;
Despre ştiinţe;
Contra lui Platon;
Contra lui Aristotel[88].

A murit de paralizie, după ce s-a dovedit un om capabil.

XIV Pe urmă este Leonteus din Lampsacos și soția lui, Themista[89], căreia Epicur i-a adresat scrisori; XV mai departe, Colotes și Idomeneus[90], care de asemenea erau originari din Lampsacos. Toți aceștia erau oameni deosebiți, ca și Polystratos, urmașul lui Hermarchos care la rândul lui a fost urmat de Dionysios, iar acesta de Basileides[91]. Apollodoros, numit „tiran al grădinii"[92], care a scris peste patru sute de cărți, era și el vestit; și cei doi Ptolemei din Alexandria, unul negru și altul alb[93]; și Zenon din Sidon[94], discipolul lui Apollodoros, un autor fecund; [26] apoi Demetrios cel numit laconianul[95]; și Diogenes din Tars[96], care a scris *Lecții alese;* și Orion[97] și alții, pe care adevărații epicurieni îi numesc sofiști[98].

XVI Au mai fost alți trei bărbați care au purtat numele de Epicuros; unul, fiul lui Leonteus și al Themistei, altul magnezian după naștere și al treilea gladiator[99].

XVII Epicur a fost un autor foarte fecund și a întrecut pe toți cei dinaintea lui în numărul scrierilor, care se ridică la aproape trei sute de suluri[100] și nu cuprinde nici un singur citat din alți autori; toate cuprind cuvintele proprii ale lui Epicur[101]. Hrysip a încercat să-l întreacă în productivitate, după câte spune Carneade[102], care, de aceea, îl numește „rivalul parazit al cărților lui Epicur". Pentru fiecare subiect tratat de Epicur, Hrysip, cu spiritul lui de rivalitate, trebuia să trateze unul de o lungime egală; [27] de aceea s-a repetat adesea și a așternut pe hârtie tot ce i-a trecut prin cap și din cauza grabei a lăsat lucruri nerevizuite; are așa de multe citate că numai acestea îi umplu cărțile, lucru în care a urmat exemplul lui Zenon și al lui Aristotel[103]. Acesta e numărul scrierilor lui Epicur și caracterul lor distinctiv. Cele mai bune lucrări sunt următoarele[104]:

Despre natură, treizeci și șapte de cărți;
Despre atomi și vid;
Despre dragoste;
Rezumat al cărților contra fizicienilor;

Contra megarienilor;
Probleme;
Maxime fundamentale;
Despre alegere şi respingere;
Despre scop;
Despre criteriu, sau *Canon;*
Chairedemos;
Despre zei;
Despre pietate;
[28] *Hegesianax;*
Despre felurile de viaţă, 4 cărţi;
Despre conduita dreaptă;
Neocles către Themista;
Banchetul;
Eurylochos către Metrodor;
Despre vedere;
Despre unghiul din atom;
Despre pipăit;
Despre destin;
Teorii despre pasiuni contra lui Timocrates;
Prevederea viitorului;
Îndemn la filozofie;
Despre simulacre;
Despre reprezentare;
Aristobulos;
Despre muzică;
Despre dreptate şi celelalte virtuţi;
Despre daruri şi recunoştinţă;
Polymedes;
Timocrates, 3 cărţi;
Metrodoros, 5 cărţi;
Antidoros, 2 cărţi;
Teorii despre boli <şi moarte>, către Mithras;

Callistolas;
Despre regalitate;
Anaximenes;
Scrisori[105].

XVIII Voi încerca să arăt părerile exprimate în aceste opere, transcriind trei dintre epistolele lui, în care a dat un rezumat al întregului său sistem; [29] voi mai transcrie și *Maximele fundamentale,* precum și oricare cuvânt de-a lui care merită să fie citat[106], pentrù ca tu[107] să fii în stare să studiezi pe acest filozof sub toate aspectele și să-l poți judeca.

Prima epistolă e adresată lui Herodotos <și se ocupă cu fizica; a doua, lui Pythocles>[108] și tratează despre meteorologie; a treia este adresată lui Menoiceus, având ca obiect felurile de viață. Vom începe cu prima scrisoare, după unele observații preliminare asupra felului cum Epicur împarte filozofia[109].

XIX El o împarte în trei: canonica, fizica și etica[110]. [30] Canonica formează introducerea la întregul sistem și este conținută într-o singură operă intitulată *Canonul*[111]. Partea privitoare la fizică cuprinde întreaga teorie despre natură și se află în cele treizeci și șapte de cărți ale operei *Despre natură* și, într-o formă elementară, în *Scrisori*[112]. Partea privitoare la etică tratează despre lucrurile pe care trebuie să le alegem și despre cele pe care trebuie să le evităm; o putem găsi în cărțile *Despre felurile de viață,* în *Scrisori* și în tratatul *Despe scop*[113]. Așezarea obișnuită, totuși, este să se unească canonica cu fizica; prima este numită de epicurieni știința care se ocupă cu criteriul și cu principiul prim și cu elementele, pe când fizica propriu-zisă, spun ei, se ocupă cu devenirea și cu pieirea și cu natura. Etica, pe de altă parte, se ocupă cu lucrurile care trebuie căutate sau evitate, cu felurile de viață și cu scopul vieții[114].

XX [31] Epicurienii resping dialectica ca pe ceva de prisos[115]; e de ajuns ca, în cercetările lor, fizicienii să păsească pe urmele rezonanței pe care o dau lucrurile[116]. În *Canon* Epicur afirmă că

senzaţiile, anticipaţiile şi simţirile noastre sunt criteriile adevărului[117]; epicurienii, în general, consideră că şi reprezentările pornite din intelect sunt criterii. Afirmaţiile lui Epicur le găsim în *Rezumatul adresat lui Herodotos* şi în *Maximele fundamentale*[118]. „Orice senzaţie", spune el, „e lipsită de raţiune şi de putinţa de a-şi aminti; căci nici nu se produce singură, nici nu poate adăuga sau lua ceva, dacă socotim că are o cauză externă. Nu există nimic care să poată dovedi că senzaţiile sunt greşite; [**32**] o senzaţie nu poate să infirme o senzaţie omogenă, deoarece ambele au valabilitate egală; nici o senzaţie eterogenă nu poate infirma o altă senzaţie eterogenă, deoarece aprecierile lor nu se referă la aceleaşi obiecte. Nici raţiunea nu le poate infirma, pentru că oricare raţionament este dependent de senzaţii; nici nu se poate ca un simţ să combată pe altul, deoarece acordăm tuturor simţurilor o atenţie egală. Existenţa apercepţiilor garantează adevărul senzaţiilor. Dar a vedea şi a auzi este tot atât de real, ca şi a resimţi durerea. De aceea trebuie să plecăm de la lucrurile vizibile, luându-le ca semne ale celor neevidente, căci toate noţiunile noastre derivă din senzaţii, fie prin contact direct, fie prin analogie, asemănare sau compunere, cu un oarecare ajutor al raţiunii. Viziunile nebunilor şi imaginile din visuri sunt adevărate, căci produc efecte, lucru ce nu se întâmplă niciodată cu ceea ce nu-i real"[119].

XXI [**33**] Prin anticipaţie, epicurienii înţeleg un fel de comprehensiune sau de opinie dreaptă sau de noţiune sau o idee generală depusă în minte, adică amintirea unui obiect dinafară înfăţişat de multe ori, de pildă: „Acesta-i un om"; de îndată ce cuvântul „om" este pronunţat ne gândim la forma omului, printr-un act de anticipaţie care a fost precedat de senzaţii[120].

Astfel, obiectul indicat la început, prin fiecare termen, devine pe urmă înţeles şi clar. N-am începe niciodată o cercetare, dacă n-am cunoaşte lucrul pe care-l căutăm; de pildă, dacă obiectul care se află acolo e un cal, sau un bou, înainte de a forma această opinie a trebuit într-un moment sau altul să fi cunoscut, prin anticipaţie, forma unui

cal sau a unui bou. N-am putea să numim nici un lucru, dacă nu i-am fi învățat mai întâi forma lui, prin anticipație[121].

XXII Obiectul unei păreri depinde de ceva care ne-a fost clarificat mai dinainte și cu referire la care formăm, de pildă propoziția: „De unde știm noi că acesta e un om ?". [34] Opinia epicuriană socotește că e o supoziție și spune că poate fi adevărată sau falsă. E adevărată dacă e confirmată mai apoi sau dacă nu e contrazisă de evidență și e falsă dacă nu-i confirmată sau dacă e contrazisă de evidență[122]. De aici vine introducerea cuvintelor „ceea ce așteaptă" confirmare, adică să aștepți și să te apropii de turn, ca să constați de aproape ce înfățișare are[123].

XXIII Epicurienii afirmă că există două stări sufletești pasive, plăcerea și durerea, care se produc în orice ființă, și că prima e potrivită firii, iar cealaltă străină oricărei ființe; cu ajutorul lor se hotărăște ce trebuie ales și ce trebuie evitat. Și spun că există două feluri de cercetări, una care se ocupă cu lucruri, cealaltă numai cu cuvinte. Atâta putem spune, în linii generale, despre diviziune și criteriu[124].

XXIV Trebuie să ne întoarcem la scrisoare[125].

„Epicur salută[126] pe Herodotos.

[35] Pentru acei care nu sunt în stare, o Herodotos, să studieze cu grijă fiecare din scrierile mele despre natură sau să pătrundă mai adânc în tratatele mele mai mari, am pregătit eu singur[127] un rezumat al întregului meu sistem, pentru ca să aibă prezent în minte esențialul din principalele învățături, cu scopul ca, la orice prilej, să se poată ajuta singuri asupra chestiunilor celor mai importante, în măsura în care se apucă de studiul naturii. Acei care sunt destul de înaintați în studiul întregului sistem trebuie să aibă fixată în minte o expunere elementară, făcută în linii generale, a întregului subiect. Căci avem, cu precădere nevoie de o vedere generală asupra lucrurilor și mai arareori de una amănunțită.

[36] Trebuie deci să revenim mereu la cele dinainte știute și să memorizăm atât cât e necesar ca să căpătăm o cuprindere esențială a

lucrurilor, cât şi pentru a avea mijloacele de descoperire exactă a tuturor amănuntelor, dacă liniile generale ale doctrinei au fost bine înţelese şi memorizate[128]. Într-adevăr, acesta este lucrul principal de lămurit pentru cercetătorul avansat, anume să se poată folosi cu pătrundere de doctrină în aplicările ei la elementele simple şi la exprimări[129]. Căci nu-i cu putinţă a înţelege[130] doctrina condensată a repetării frecvente a tuturor lucrurilor, dacă nu suntem în stare să cuprindem în minte, în formule scurte, tot ce a putut fi lămurit cu grijă până în cele mai mici amănunte.

[37] Deoarece un asemenea procedeu este de folos tuturor acelora care se consacră ştiinţelor naturii, eu, care-mi închin acestui studiu toată energia mea şi mă bucur de liniştea deplină a unei astfel de vieţi, am pregătit pentru tine tocmai un asemenea rezumat şi manual de elemente ale doctrinelor în ansamblul lor.

În primul rând, dragă Herodotos, trebuie să înţelegi lucrurile semnificate din spatele cuvintelor, pentru ca, referindu-te la ele, să poţi să judeci opiniile, cercetările sau problemele, aşa încât toate lucrurile să nu rămână nedovedite şi raţionamentele să nu <meargă> la infinit sau să nu ne bazăm pe cuvinte goale de înţeles[131]. [38] Trebuie, într-adevăr, ca înţelesul prim al fiecărui cuvânt întrebuinţat să fie clar fixat şi să nu mai aibă nevoie de nici o dovadă, dacă vrem să avem ceva cert la care să raportăm chestiunea în discuţie, problema sau opinia din faţa noastră.

Pe urmă[132] trebuie să observăm de aproape toate senzaţiile noastre şi tendinţele[133] prezente, fie ale intelectului, fie ale oricărui alt criteriu, şi la fel şi stările noastre afective[134], pentru ca să putem avea cu ce să semnificăm ceea ce aşteaptă confirmare sau ceea ce este obscur[135].

După ce acestea au fost înţelese, e timpul să considerăm lucrurile care sunt neclare[136]. În primul rând nimic nu se naşte din neant, căci altfel orice s-ar putea naşte din orice, fără să fie nevoie de seminţe. [39] Iar dacă ceea ce devine invizibil piere şi devine neant, toate lucrurile ar fi pierit, întrucât acel ceva în care se risipesc nu

există; și universul era totdeauna așa cum este acum și va dăinui la fel în viitor. Căci pe lângă univers nu există nimic care să pătrundă în el și să aducă schimbare[137].

Mai departe [acest lucru îl spune și în *Marele rezumat,* chiar la începutul lui, și în prima carte din tratatul *Despre natură*], universul consistă din corpuri și din vid. Existența corpurilor este atestată peste tot de simțuri, din care lucrul neclar este probat prin raționament. **[40]** Dacă n-ar fi vidul și spațiul, pe care le mai numim și natura impalpabilă, corpurile n-ar avea nimic în care să existe și prin care să se miște așa cum vedem clar că se mișcă. Nu putem să concepem, prin înțelegerea noastră mintală sau prin alt mijloc analog, că există altceva în afară de corpuri și vid. Când vorbim de acestea, le considerăm în ansamblul lor ca naturi integrale, iar nu ca proprietăți sau accidente ale acestor naturi[128].

Apoi [repetă acest lucru în prima carte și în cărțile a XIV-a și a XV-a din scrierea sa *Deapre natură*, ca și în *Marele rezumat*], unele corpuri sunt compuse, altele sunt elementele din care-s făcute aceste corpuri[139]. **[41]** Aceste elemente sunt insecabile și neschimbătoare dacă trebuie ca lucrurile să nu piară în neființă; atomii sunt destul de tari ca să reziste când lucrurile compuse se desfac, din cauză că sunt de natura plinului și nu pot fi risipite nicăieri și nicicum. Deci este necesar ca principiile lucrurilor să fie insecabile și elementele naturale ale corpurilor[140].

Universul e infinit, căci ceea ce-i finit are o extremitate iar extremitatea unui lucru se înțelege în raport cu altul deosebit de el, <dar universul nu este considerat în raport cu altceva>. De aceea, neavând extremitate, nu are nici limită și deoarece n-are limită, va fi infinit.

Mai mult; universul e infinit atât din cauza mulțimii atomilor, cât și a extinderii vidului. **[42]** Într-adevăr, dacă vidul ar fi infinit și corpurile finite, acestea n-ar avea unde să rămână, ci s-ar împrăștia, fiind purtate prin vidul infinit, neavând nici un reazem care să le

trimită îndărăt prin ciocnire. Pe de altă parte, dacă vidul ar fi finit, infinitatea de atomi n-ar avea loc unde să stea[141].

Mai departe, atomii corpurilor, care sunt plini[142] şi din care se nasc corpurile compuse şi-n care se risipesc, variază la infinit în formele lor; căci o asemenea varietate de lucruri, aşa cum le vedem, n-ar fi putut niciodată să ia naştere din îmbinarea de atomi având aceleaşi forme. Pentru fiecare formă atomii asemănători sunt pur şi simplu infiniţi ca număr[143], dar în ce priveşte deosebirile calitative, atomii nu sunt pur şi simplu infiniţi, ci numai de necuprins. **[43]** [Căci nici divizibilitatea nu merge la infinit – spune el mai jos[144], apoi mai adaugă: – deoarece calităţile se schimbă, dacă nu ajută la nimic să presupunem existenţa unor atomi infiniţi ca mărime[145]].

Atomii sunt necontenit în mişcare veşnică. [Mai departe – spune el mai jos[146] – atomii se mişcă cu o viteză egală, deoarece vidul face loc deopotrivă şi celui mai uşor şi celui mai greu[147]]: Unii dintre ei sar mereu la o mare distanţă unii de alţii, pe când alţii se mişcă vibrând pe loc când se întâmplă să fie închişi într-o împletitură de atomi sau să fie acoperiţi de atomii pe cale să se împletească[148].

[44] Aceasta se întâmplă din cauza naturii vidului care separă fiecare atom, vid care nu poate să ofere o bază de sprijinire deoarece soliditatea care există în atomi îi face să sară, după o ciocnire, atât cât permite împletitura să se producă săritura din ciocnire. Toate acestea n-au început, de vreme ce atât atomii, cât şi vidul există din veşnicie[149]. [El spune mai jos că atomii n-au alte calităţi în afară de formă, mărime şi greutate. În lucrarea sa *Douăsprezece expuneri elementare* însă, el arată că culoarea lucrurilor variază după poziţia atomilor, iar mai departe că n-au orice mărime; oricum, nici un atom n-a fost văzut cu ochii[150].]

[45] Aceste cuvinte, care amintesc toate cele spuse, trasează o schiţă a doctrinei, suficientă <pentru> reprezentarea naturii lucrurilor[151].

Mai mult. Există un număr nesfârșit de lumi, unele la fel cu a noastră, altele deosebite. Atomii fiind nesfârșiți în număr, după cum s-a arătat mai înainte, sunt purtați până în regiunile cele mai depărtate. Căci atomii din care ia naștere sau poate fi formată o lume nu se consumă cu această lume sau cu un număr anume de lumi, nici cu câte sunt asemenea cu acestea, nici cu câte sunt diferite de acestea; de unde urmează că nu-i nimic care să împiedice infinitatea lumilor[152].

[46] Pe de altă parte, există amprente care au aceeași formă ca și corpurile solide, dar care întrec în subțirime orice obiect pe care-l vedem[153]. De aceea nu-i cu neputință să găsim în spațiul înconjurător construcții de acest fel și dispozitive pentru[154] făurirea cavităților sau a suprafețelor subțiri și efluvii, care păstrează aceeași poziție și mișcare pe care le aveau în obiectele solide de la care emană. Acestor amprente le dăm numele de simulacre[155]. Mai mult chiar; mișcarea lor prin vid, având loc fără să întâlnească ceva de care să se lovească, parcurge orice distanță într-un timp neînchipuit de scurt, căci ciocnirea și mișcarea fără ciocnire capătă pentru noi asemănarea cu încetineala și iuțeala[156].

[47] Aceasta nu înseamnă, dacă considerăm timpul foarte scurt, perceptibil numai de rațiune, că un corp mișcător ajunge în mai multe locuri dintr-o dată, căci acest lucru nu-i de conceput, deși într-un timp perceptibil simțurilor poate ajunge simultan în mai multe locuri, oricât de departe în spațiul infinit ar fi conceput de noi punctul de plecare al acelui corp[157]. Căci altminteri ar fi la fel cu o ciocnire dacă menținem viteza de translație a corpului până nu are loc o ciocnire. Este bine să reținem această învățătură fundamentală. Apoi afirmația că simulacrele sunt de o subțirime de neîntrecut nu este infirmată de datele simțurilor[158]. Aceasta face ca iuțeala lor să fie uriașă, ca ele să găsească totdeauna un canal potrivit de trecere, pentru că <emanația>[159] lor neîncetată nu se lovește de vreo rezistență nici

chiar de una foarte mică, deşi mulţi atomi sau infinit de mulţi se lovesc adesea de o oarecare rezistenţă[160].

[48] Pe lângă acestea să ne amintim că producerea simulacrelor are loc cu iuţeala gândului[161]. Există o emanare necontenită de particule de pe suprafaţa corpurilor fără nici o micşorare a emanării, din cauza umplerii din nou a locului părăsit de un simulacru prin emanare, iar acesta îşi păstrează pentru multă vreme ordinea şi poziţia atomilor din corpul solid, chiar dacă uneori atomii sunt răvăşiţi. Câteodată asemenea agregate[162] se formează foarte repede în mediul înconjurător, din cauză că n-au nevoie de o umplutură solidă[163] în adâncime; mai sunt şi alte feluri în care pot să se formeze astfel de naturi[164], căci nu-i nimic în toate acestea care să fie infirmate[165] de senzaţii, dacă privim în ce fel să raportăm la noi evidenţele, şi acordurile[166] care vin de la lucrurile exterioare[167].

[49] Noi trebuie să considerăm că vedem şi concepem lucrurile prin ceva care intră în noi venind de la lucrurile exterioare[168]. Într-adevăr, lucrurile dinafară nu şi-ar întipări[169] aşa de bine asupra noastră natura lor proprie, în culoare şi formă[170], prin aerul care se află între ele şi noi, cu ajutorul razelor de lumină sau a unor emanaţiuni de orice fel care merg de la noi spre ele[171], dacă n-ar fi pătrunderea în noi, într-o mărime adaptată în ochii şi mintea noastră, a unor imagini care vin chiar de la lucruri, având aceeaşi culoare şi formă, ca şi lucrurile exterioare de la care emană[172]. Ele se mişcă repede; **[50]** iar acest lucru explică înfăţişarea de obiect continuu pe care ne-o dau ele şi păstrarea proporţiilor[173] pe care le aveau în obiect, graţie sprijinului simetric[174] pe care îl capătă chiar de acolo, din vibraţia[175] atomilor în adâncimea obiectului solid de la care vin. Şi oricare ar fi reprezentarea[176] pe care o primim prin contact direct, în intelect sau în organele simţurilor, sau ca o formă sau ca nişte calităţi ce revin acesteia, această formă aşa cum e înfăţişată, este însăşi forma obiectului solid şi e datorată fie unei continuităţi neîntrerupte a simulacrelor, fie numai a unui reziduu al lor[177].

Falsitatea și eroarea depind totdeauna de opinia pe care ne-o facem noi[178] [:<când un fapt așteaptă> confirmarea sau cel puțin lipsa de infirmare și care după aceea e neconfirmat <sau chiar e infirmat>, urmând o anumită mișcare din noi, îmbinată cu construcția imaginativă, dar deosebită de ea – care este cauza erorii][179].

[51] Într-adevăr, asemănarea imaginilor – ca, de exemplu cele prinse într-un portret sau cele care apar în visuri sau în orice altă formă dc activitate a intelectului sau a celorlalte criterii ale adevărului – cu ceea ce noi numim lucrurile reale și adevărate n-ar exista niciodată dacă n-ar exista niște lucruri cu adevărat de felul celor cu care le comparăm. Și n-ar exista nici eroare, dacă n-am fi experimentat în noi înșine o altă mișcare, legată de construcția imaginativă, dar totuși distinctă de ea. Din această mișcare rezultă falsitatea, dacă mișcarea nu-i confirmată sau este infirmată, iar dacă e confirmată sau nu e infirmată rezultă adevărul[180].

[52] Trebuie să ne ținem cu tărie de această doctrină, dacă nu vrem să înlăturăm criteriile întemeiate pe evidența simțurilor și să confundăm toate lucrurile, susținând falsitatea, ca și când ar fi adevăr[181].

Tot așa ia naștere auzul, când un curent vine de la o vietate sau un lucru care scoate o voce, un sunet sau face un zgomot sau produce o senzație auditivă într-un fel oarecare. Acest curent e fărâmițat în particule omogene, care în același timp păstrează o anumită legătură reciprocă și o unitate de un fel particular, până la obiectul care l-a emis, și astfel, de cele mai multe ori în acest caz, pricinuiește percepția sau, dacă nu, face evidentă prezența unui obiect exterior. **[53]** Într-adevăr, fără o asemenea transmitere a unei anumite emanații conforme cu obiectul emițator, nu s-ar putea ivi o astfel de senzație. De aceea nu trebuie să presupunem că aerul însuși este modelat în formă de vocea emisă sau de ceva asemănător; căci e departe de a fi cazul ca aerul să fie acționat de vocea emisă în acest fel. Căci îndată ce se produce lovitura care are loc în noi când emitem un sunet ea pricinuiește o atare apăsare[182] asupra unor mase de particule, încât

acestea produc un curent de natura unui suflu, care dă naştere la senzaţia de auz[183].

La fel trebuie să socotim că mirosul, ca şi auzul, n-ar produce nici o senzaţie dacă n-ar exista nişte particule transmise de la obiectele care sunt de natură potrivită spre a excita organul mirosului, unele într-un fel, altele în alt fel, unele afectându-l în mod dezordonat şi neplăcut, altele, în mod liniştitor şi plăcut[184].

[54] Mai mult încă, trebuie să fim convinşi că atomii, în realitate, nu posedă nici una din calităţile aparţinând lucrurilor care cad sub simţurile noastre, în afară de formă, greutate şi mărime şi de proprietăţile legate în mod necesar de formă[185]. Într-adevar, fiecare calitate se schimbă, dar atomii nu se schimbă cu nimic, deoarece când corpurile compuse se destramă trebuie să rămână ceva solid şi indisolubil, care va face ca transformările să nu se producă prin trecere în neant şi din neant, ci ele să aibă loc prin schimbări de poziţie a multor atomi şi prin adăugiri şi scoateri de atomi. Din această cauză aceşti atomi capabili de a fi aranjaţi în mod diferit sunt indestructibili şi n-au nimic comun cu natura lucrurilor schimbătoare, ci doar mase şi configuraţii proprii ale lor. Acestea sunt necesare ca să rămână neschimbătoare[186].

[55] Într-adevăr, în cazul schimbărilor de configuraţie în cadrul macroscopic, prin luare din contur, se consideră că figura este inerentă, pe când celelalte calitaţi nu sunt inerente în lucrul care se schimbă, aşa cum rămâne forma, ci ele sunt nimicite din întregul corp[187]. Astfel formele care rămân sunt suficiente ca să producă deosebirile corpurilor compuse, deoarece până la urmă este neapărat necesar să rămână ceva care să nu piară în neant[188].

Tot aşa nu trebuie să ne închipuim că atomii pot avea orice mărime pentru ca senzaţiile noastre să nu infirme aceasta, dar trebuie să admitem că există diferenţe de mărime; căci cu acest adaos se explică mai uşor datele simţirii şi ale senzaţiei. [56] Dar a atribui atomilor orice fel de mărime nu ne ajută să explicăm diferenţele de calitate din lucruri; mai mult încă, în acest caz, dacă atomii ar fi

destul de mari, ei ar ajunge să fie văzuți de noi, ceea ce nu se vede că se întâmplă vreodată: nici nu putem concepe ca un atom să devină vizibil[189].

Afară de aceasta nu trebuie să credem că într-un corp mărginit există particule nesfârșite în număr, oricât de mici ar fi[190]. De aci reiese nu numai că trebuie să refuzăm a admite subdiviziunea la infinit, în părți tot mai mici, pentru a nu face ca toate lucrurile să fie fără consistență și pentru ca în cuprinderea noastră a agregatelor să nu fim siliți să consumăm lucrurile fărămițându-le, ci, având de-a face cu lucruri finite, trebuie de asemenea să respingem ca imposibil mersul la infinit, prin subdiviziuni din ce în ce mai mici.

[57] Într-adevăr, când cineva spune o dată că în orice lucru sunt conținute un număr infinit de particule și de oricât de mică mărime, nu-i cu putință să concepem cum ar mai putea fi limitat în mărime. Evident, particulele infinite la număr trebuie să aibă o oarecare mărime; și atunci mărimea lucrului format din ele ar fi infinită[191]. Și pe urmă ceea ce este finit are o extremitate care se poate distinge, chiar dacă nu este în sine observabilă, și nu este cu putință să nu ne gândim că și corpul următor are o extremitate și așa mai departe, mergând mai înainte, există corpuri care se limitează reciproc la infinit și acest lucru se reflectă și în gândirea noastră[192].

[58] Trebuie să considerăm minimul perceptibil de simțuri nici ca la fel cu ceea ce este supus schimbărilor, nici ca fiind cu totul diferit de lucrul care se schimbă, ci având ceva comun cu lucrurile supuse schimbării, numai că nu i se pot distinge părțile. Dar când din pricina asemănării create de această proprietate comună, credem că vom deosebi ceva în minim, ceva de o parte și altceva de altă parte, trebuie să fie un alt minim egal cu primul pe care să-l percepem. În realitate vedem aceste minime unul după altul, începând cu primul și nu ocupând același loc; nici nu-i vedem atingându-se unii pe alții cu părțile lor, ci vedem că din pricina caracterului lor particular dau putința de a măsura mărimile; sunt mai multi, dacă mărimea măsurată este mai mare; mai puțini, dacă mărimea măsurată este mai mică.

Trebuie să recunoaştem că această analogie este valabilă şi pentru minimul în domeniul atomului, [59] diferă numai în micime de ceea ce se observă în domeniul senzorial, dar urmează aceeaşi analogie. În privinţa analogiei din domeniul senzaţiilor am afirmat că atomul are mărime, numai că împingem micimea cât mai departe cu putinţă. Şi mai departe, lucrurile cele mai mici şi mai simple trebuie considerate ca limite ale lungimilor, care furnizează unităţi pentru măsurarea lungimilor, fie mai mari, fie mai mici, întrebuinţând intuirea prin raţiune în cazul lucrurilor ce nu se pot vedea. Într-adevăr, comunitatea care există între ele şi părţile neschimbătoare este de ajuns ca să justifice această concluzie.

Nu-i însă cu putinţă ca atomii să se grupeze laolaltă numai prin faptul că sunt dotaţi cu mişcare[193].

[60] Mai departe nu trebuie să afirmăm atributele de „sus" şi de „jos" despre spaţiul infinit ca şi cum ar exista un cel mai sus şi un cel mai jos. În ceea ce priveşte spaţiul de deasupra capului el ne duce la infinit din punctul în care stăm şi ştim că niciodată nu va apărea un cel mai sus sau un cel mai jos loc pentru cel ce gândeşte în infinit, ca şi cum ar exista un sus şi un jos concomitent în raport cu acelaşi loc. În adevăr, acest lucru nu-i de conceput. Din această pricină este posibil să admitem o singură direcţie de translaţie în sus, pe care o gândim ca întinzându-se la infinit, şi o alta în jos, chiar dacă s-ar întâmpla de mii de ori ca ceea ce se mişcă de la noi spre spaţiile de deasupra capetelor noastre să atingă picioarele acelora de deasupra noastră sau ca ceea ce se mişcă de la noi în jos să atingă capetele celor mai jos de noi. Rămâne deci stabilit că întreaga mişcare de translaţie, în cazurile respective, e concepută ca întinzându-se în direcţii opuse una alteia la infinit[194].

[61] Când atomii sunt purtaţi în vid şi nu întâlnesc rezistenţă, ei se mişcă cu o iuţeală egală. Atomii mai grei nu se mişcă mai repede decât cei mici şi uşori atât timp cât nu întâlnesc nimic în calea lor şi nici atomii mici nu se mişcă mai repede decât cei mari, în măsura în care găsesc o trecere potrivită cu dimensiunea lor şi nu se ciocnesc de

nimic[195]. Nici mișcarea lor în sus, nici cea laterală, datorită ciocnirilor, și nici mișcarea lor în jos, datorită greutății lor proprii, nu le schimbă viteza de translație. Atât timp cât posedă una din aceste mișcări, atomii o vor menține repede ca gândul, până când se vor ciocni, fie de ceva din afara lor sau din cauza propriei lor greutăți de forța atomului care îi ciocnește[196].

[62] Când ajungem să avem de-a face cu corpuri compuse, unele din aceste corpuri se vor mișca[197] mai repede decât altele, deși atomii lor au o iuțeală egală. Aceasta din cauză că atomii din compuși merg într-o direcție în timpul continuu cel mai scurt, deși[198] se mișcă în direcții diferite în timpi perceptibili numai de rațiune. Dar ei se ciocnesc dese ori între ei, până ce continuitatea mișcării lor este percepută de simțuri. Căci părerea despre cele invizibile, cum că și timpii percepuți prin rațiune vor poseda o continuitate de mișcare, nu-i adevărată în cazul acestora. Regula noastră este că numai observația directă prin simțuri și intuiția obținută pe calea rațiunii sunt singurele întotdeauna adevărate[199].

[63] După acestea, referindu-ne la senzațiile și afectele noastre, căci în modul acesta vom atinge cea mai mare siguranță în cunoaștere[200], trebuie să recunoaștem că sufletul este un lucru corporal alcătuit din particule fine, împrăștiate în toată masa corpului nostru, foarte asemănător vântului, având un amestec de căldură, în unele privinți semănând cu vântul, în altele cu căldura[201]. Dar mai există o <a treia>[202] parte, care întrece pe celelalte două în finețea particulelor, și prin aceasta rămâne în legătură mai strânsă cu restul corpului nostru. Existența acestei părți se evidențiază[203] prin facultățile sufletului și prin afectele lui, prin ușurința cu care se mișcă sufletul, prin gândire și prin toate acele lucruri a căror pierdere cauzează moartea. Mai departe trebuie să reținem că sufletul are cea mai mare parte în producerea senzației. **[64]** Într-adevăr, el n-ar avea senzație dacă n-ar fi oarecum închis în restul masei noastre corporale. Dar restul masei noastre corporale, deși oferă această indispensabilă

condiție pentru suflet, are și el o participare derivată din suflet, din numita calitate; și totuși nu posedă toate calitățile sufletului. Din această cauză, când sufletul se desparte de corp, corpul își pierde simțirea, căci n-are în sine această facultate de a simți, ci sufletul concrescut cu corpul i-a procurat-o: sufletul, prin realizarea facultății ce o are datorită mișcării, a dobândit deodată pentru sine calitatea de simțire și, în virtutea vecinătății și a consimțirii dintre suflet și corp, o transmite, după cum am spus, și corpului[204].

[65] De aceea, atât timp cât sufletul este în corp, acesta nu-și pierde niciodată facultatea de a simți, chiar dacă se amputează un membru al corpului. Dacă corpul care îl adăpostește se destramă în totul sau în parte, și sufletul piere, dar dacă reușește să persiste atunci va avea senzații. Ceea ce rămâne din corp însă, fie că continuă să persiste în întregime, fie numai în parte, nu mai are sensibilitate dacă sufletul s-a despărțit de el, adică acea mulțime de atomi care constituie natura sufletului. Și mai mult chiar, când întregul agregat al corpului este distrus, sufletul se risipește și el și nu mai are aceleași facultăți de mai înainte și nici aceleași mișcări, din care cauză nu mai posedă nici facultatea de percepție senzorială.

[66] Într-adevăr nu-l putem considera sensibil decât numai în acest întreg al corpului și mișcându-se cu aceste mișcări pe care le cunoaștem și decât dacă corpul care îl adăpostește și îl cuprinde este așa cum îl știm, în care sufletul se află acum și săvârșește aceste mișcări și acțiuni ale sale"[205]. [Spune în altă parte că sufletul este alcătuit din atomii cei mai netezi și mai rotunzi, cu mult superiori în toate privințele acelora ai focului; că o parte din suflet este irațională și aceasta este risipită peste restul corpului nostru, în timp ce partea rațională sălășluiește în piept, cum se evidențiază din afectele de teamă și de bucurie ale noastre; că somnul vine când părțile sufletului care se află răspândite în întregul organism sunt reținute într-un loc sau împrăștiate și după aceea se lovesc unele de altele la strâmtoare[206]. Sămânța vine din întregul corp[207].]

[67] Trebuie să cercetăm și problema următoare: ce este ceea ce numim incorporalul, adică după accepția cea mai obișnuită a cuvântului ceea ce poate fi conceput în mod independent.

Dar nu se poate concepe incorporalul în mod independent, cu excepția spațiului vid; într-adevăr, spațiul vid nu poate nici să acționeze, nici să sufere o acțiune, ci numai îngăduie corpului să se miște prin el. De aceea acei care afirmă că sufletul este incorporal vorbesc prostii, căci dac-ar fi așa sufletul nici n-ar acționa, nici n-ar suferi vreo acțiune. Doar acum noi vedem în chip evident că ambele aceste însușiri aparțin sufletului[208].

[68] Așadar, dacă cineva raportează toate aceste expuneri care privesc sufletul la criteriul afectelor și senzațiilor și dacă își amintește de cele ce am spus la început[209] va înțelege cele cuprinse în doctrina noastră, în liniile ei generale, în mod suficient pentru a lămuri în chip solid, pornind de la ele, detaliile concepțiilor noastre[210].

Trecând la altă ordine de idei, formele și culorile, mărimile și greutățile, într-un cuvânt toate acele însușiri care se afirmă ca atribute despre corp, în măsura în care sunt proprietăți constante fie ale tuturor corpurilor fie numai ale corpurilor vizibile, sunt cunoscute prin senzație; aceste însușiri, repet, nu pot fi considerate că există în mod independent prin ele însele (căci acest lucru nu-i de conceput), [69] nici în general ca neexistente, nici c-ar fi niște incorporale care există în corpuri și nici c-ar fi părți ale corpului. În general trebuie să considerăm că întregul corp își capătă natura sa permanentă din toate acestea, deși nu-i ca și când ar fi format din gruparea lor la un loc (în același fel cum ar fi compus un agregat mai mare din particulele însele, fie că aceste particule sunt primare, fie de orice mărime, dar mai mici decât întregul). Dar numai toate aceste calități, repet, dau corpului natura lui permanentă. Toate acestea sunt obiectul unor intuiții particulare și al unor înțelegeri, dar acompaniate de perceperea întregului corp și niciodată separate de el, ci potrivite cu concepția integrală a corpului care capătă atributul[211].

[70] Iarăşi, adesea calităţile revin corpurilor fără să fie nişte concomitenţe permanente şi nu pot fi clasificate printre lucrurile invizibile şi nici nu sunt incorporale. De aceea folosind termenul de «accidente» în înţelesul cel mai comun, spunem limpede că «accidentele» n-au natura lucrului întreg căruia îi aparţin şi căruia, considerându-l ca un întreg, îi dăm numele de corp şi fără de care corpul nu poate fi conceput[212]. Şi, în virtutea unor anumite intuiţii speciale în care intră întotdeauna corpul complet, fiecare din ele poate fi numit un accident **[71]**, dar numai atât timp cât ele sunt văzute că aparţin cu adevărat corpului, deoarece asemenea accidente nu sunt concomitenţe perpetue. Şi nu e nevoie să alungăm din realitate această evidenţă clară[213], anume că accidentul n-are natura acelui întreg, numit de noi corp, căruia îi aparţine, nici a proprietăţilor permanente care întovărăşesc întregul. Pe de altă parte, nici nu trebuie să credem că accidentul are o existenţă independentă (căci acest lucru e tot atât de neconceput în cazul accidentelor, ca în acela al proprietăţilor permanente); dar, aşa cum e clar, ele ar trebui să fie considerate toate ca accidente ale corpurilor[214] şi nu drept concomitenţe permanente, nici ca având poziţia unei naturi independente. Mai curând trebuie considerate că sunt întocmai ceea ce senzaţia face din fiecare din ele, ca să fie în mod special.

[72] Mai trebuie să examinăm cu toată atenţia şi următorul subiect. Nu trebuie să cercetăm timpul[215] cum facem cu celelalte accidente, pe care le examinăm într-un subiect, referindu-le la anticipaţiile pe care le vedem în mintea noastră; ci trebuie să luăm în considerare întreaga evidenţă în virtutea căreia vorbim de timp, ca lung sau scurt, luând aceste accepţii de durată ca înrudite între ele. N-avem nevoie să adoptăm vreun termen nou ca mai bun, ci trebuie să întrebuinţăm expresiile obişnuite, referitoare la timp[216].

Nici nu-i nevoie să afirmăm altceva despre timp, ca şi cum acest altceva ar conţine aceeaşi esenţă care-i conţinută în sensul propriu al cuvântului «timp» (lucru pe care-l fac unii). Trebuie să ne gândim temeinic cu ce punem în legătură şi cu ce măsurăm acel lucru specific

care e timpul. [73] Căci acest lucru nu are nevoie de o demonstrație, ci de o simplă considerare[217] a faptului că noi legăm timpul de zile și nopți și de părțile acestora, precum și de simțirile și lipsa de simțire, de mișcare și repaus, considerând că un accident particular al acestora este ceea ce numim noi «timp»[218]. [Aceasta o spune el atât în cartea a doua *Despre natură* cât și în *Marele rezumat*][219].

După cele precedente trebuie să considerăm că lumile și orice agregat finit, care are multă asemănare cu lucrurile pe care le vedem în mod obișnnit, s-au născut din infinit. Într-adevăr, toate aceste lucruri s-au desprins din aglomerări mai mari sau mai mici, particulare, de atomi și toate lucrurile se risipesc iarăși, unele mai repede, altele mai încet, unele prin acțiunea unor cauze, altele prin acțiunea altora. [74] [Este evident deci că el consideră că și lumile sunt pieritoare, după cum și părțile lor sunt supuse schimbării. În altă parte spune că pământul plutește pe aer][220].

Mai departe nu trebuie să credem că lumile au neapărat una și aceeași formă... [Dimpotrivă, în cartea a douăsprezecea a lucrării *Despre natură*, el spune singur că formele lumilor se deosebesc, unele fiind sferice, altele ovale și altele iarăși de forme diferite de acestea. Totuși, lumile n-au orice formă și ele nu sunt ființe vii care să se fi desprins din infinit][221]. Nimeni nu poate dovedi că semințele din care ies plantele și animalele și toate celelalte lucruri pe care le vedem nu s-ar afla <într-un> anumit fel de lume, iar în alt fel de lume n-ar fi cu putință să existe. [Același lucru e valabil și pentru creșterea lor. Trebuie să credem că se întâmplă la fel și pe pământ][222].

[75] Tot așa trebuie să ne închipuim că și natura omenească[223] a fost deprinsă și silită să ia multe învățături diferite de la faptele însele și că, prin urmare, rațiunea dezvoltă ceea ce a primit astfel și face noi descoperiri, la unele seminții mai repede, la altele mai încet, <progresul realizat fiind mai mare>[224] în anumite perioade și timpuri, iar în altele, mai mic.

De aceea, denumirile lucrurilor la început n-au fost statornicite prin convenție, ci înseși firile oamenilor, la fiecare seminție suferind

anumite afecte şi formându-şi închipuiri specifice, au emis aerul, fiind trimis de fiecare din afecte şi închipuiri într-un fel particular, aşa cum era şi deosebirea regiunilor pe care le locuiau triburile[225]. [76] Mai târziu oamenii au adoptat în comun numirile lor speciale pe fiecare seminţie, pentru a face comunicările lor unul faţă de altul mai puţin ambigue şi mai scurt exprimate. Iar privitor la lucrurile nemaivăzute pe care unii cunoscători ale lor le-au introdus în comunitate, aceştia au fost siliţi să pronunţe anumite sunete pentru a le asocia cu acele lucruri, iar ceilalţi oameni adoptându-le prin raţiune, ca în majoritatea legăturilor cauzale, au interpretat astfel sunetele asociindu-le de lucrurile respective[226].

Noi nu suntem siliţi să credem că-n cer revoluţiile, solstiţiile, eclipsele, răsăriturile şi apusurile şi celelalte fenomene asociate cu acestea au loc prin conducerea sau porunca, fie acum sau în viitor, a unei fiinţe care se bucură, în acelaşi timp, de fericirea deplină şi de nemurire[227]. [77] Într-adevăr, cazna şi grijile, sentimentele de mânie şi recunoştinţă nu se împacă cu fericirea, ci presupun slăbiciune şi frică şi dependenţă faţă de semenii noştri. Iarăşi, nu trebuie să susţinem că lucrurile care nu sunt altceva decât comasări de foc incandescent sunt în acelaşi timp dotate cu fericire şi capătă aceste mişcări după voie.

În orice termen pe care-l folosim trebuie să-i păstrăm fiecăruia majestatea care e legată de asemenea noţiuni, pentru ca termenii să nu <dea naştere> la păreri incompatibile cu această majestate.Altfel, o asemenea incompatibilitate va fi singură de ajuns ca să producă cea mai mare tulburare în sufletele noastre. De aceea trebuie socotit că necesitatea aceasta şi periodicitatea schimbărilor s-au desăvârşit o dată cu naşterea lumii, prin cuprinderea lor iniţială în comasările de atomi din care s-a format lumea[228].

[78] Tot aşa trebuie să spunem că ajungerea la o cunoaştere temeinică a cauzei lucrurilor celor mai importante este preocuparea ştiinţelor naturale şi că fericirea depinde de aceasta, adică de

cunoașterea fenomenelor cerești și atmosferice și a tot ce tinde spre o cuprindere clară a lor[229].

Mai departe, referitor la probleme ca acestea, trebuie să declarăm că nu există o pluralitate de explicări[230] sau o contingență, ci trebuie să susținem pur și simplu că nimic din ceea ce e supus conflictelor sau tulburărilor nu se găsește într-o natură nemuritoare și fericită. Mintea poate înțelege adevărul absolut al acestui lucru.

[79] Dar, când ajungem la cercetarea concretă a fenomenelor, nu se găsește nimic, în cunoașterea apusurilor și răsăriturilor, a solstițiilor și eclipselor și a celorlalte lucruri înrudite, care să contribuie la fericirea noastră; ci aceia care sunt bine informați asupra acestora, dar nu știu ce sunt în realitate corpurile cerești și care sunt cele mai importante cauze ale fenomenelor simt tot atâta frică ca și aceia care n-au o astfel de informație specială, ba chiar poate o frică mai mare, când mirarea produsă de această cunoaștere nu poate găsi mai departe o soluție și nu poate înțelege cauzele supreme ale ordinii universale[231].

De aceea, dacă descoperim mai mult decât o cauză care poate explica solstițiile, apusurile și răsăriturile, eclipsele și altele de acest fel, cum am făcut și-n fenomenele particulare, [80] nu trebuie să credem că tratarea acestor materii e lipsită de acuratețe[232], în măsura în care ea tinde spre a ne asigura liniștea și fericirea noastră. De aceea, când cercetăm cauzele fenomenelor cerești și atmosferice, ca și ale tuturor acelora, care sunt neevidente[233], trebuie să luăm în seamă varietatea felurilor în care se ivese întâmplări asemănătoare în cadrul experienței noastre[234]. În ce privește pe aceia care nu recunosc diferența dintre ceea ce este sau provine dintr-o singură cauză și ceea ce poate fi urmarea uneia din mai multe cauze, aceia care trec peste faptul că obiectele sunt văzute numai de la distanță și, în afară de aceasta, nu cunosc condițiile care fac sau nu posibilă liniștea sufletească, toate asemenea persoane trebuie tratate cu dispreț. Dacă deci credem că un fenomen s-ar putea întâmpla într-un fel oarecare din mai multe, vom fi tot atât de liniștiți dacă recunoaștem că se

produce în mai multe feluri, ca şi atunci când ştim că se produce într-un fel anumit[235].

[81] Pe lângă toate acestea, în general, mai sunt de considerat următoarele, anume că cea mai mare tulburare a sufletelor oamenilor ia naştere din credinţa că diferitele corpuri cereşti <sunt>[236] fericite şi nepieritoare şi că în acelaşi timp, li se atribuie voinţă, acţiuni şi intervenţii incompatibile cu această idee; şi încă din aşteptarea şi teama unui chin veşnic, fie din bănuiala deşteptată de mituri, fie din spaima în faţa nesimţirii morţii, ca şi când aceasta ne-ar atinge cu ceva; şi din ajungerea în această stare nu prin convingere, ci printr-o alunecare iraţională, aşa încât dacă oamenii nu pun o stavilă fricii lor, suferă o tot atât de mare tulburare, ba chiar mai multă, decât omul ale cărui vederi asupra acestor chestiuni sunt foarte neprecise[237]. **[82]** Într-adevăr, a avea liniştea sufletească înseamnă a fi eliberat de toate aceste tulburări şi a avea mereu în minte amintirea celor mai generale şi importante adevăruri.

De aici rezultă că trebnie să ne îndreptăm atenţia către afectele noastre prezente, iar senzaţiile[238] către cele comune tuturor oamenilor, în comun, către cele particulare nouă, în particular, şi de asemenea să ne îndreptăm atenţia către orice evidenţă prezentă, care e dată de oricare din criteriile adevărului. Dacă le vom cerceta cu atenţie, vom descoperi în mod just cauza de unde vine tulburarea şi teama şi ne vom libera de acestea, explicând cauzele fenomenelor cereşti şi ale tuturor celorlalte lucruri care ni se întâmplă în mod constant şi care, toate, provoacă o teamă extremă celorlalţi oameni[239].

Iată deci, Herodotos, principalele doctrine ale fizicii, sub forma unui rezumat, **[83]** aşa încât, dacă această prezentare este învăţată cu grijă va fi capabilă, după părerea mea, să facă pe posesorul ei incomparabil mai bine înarmat decât semenii lui, chiar dacă n-ar intra în amănuntele exacte. Într-adevăr, el îşi va lămuri multe din problemele pe care le-am rezolvat, în amănunt, în expunerea mea completă; iar rezumatul, dacă-l are în minte, îi va fi mereu de folos[240].

În felul acesta, acei care cunosc îndeajuns sau chiar foarte bine aceste amănunte pot, prin analiza a ceea ce cunosc din asemenea intuiții sensoriale[241], să-și urmeze mai departe cercetările lor, despre natura universului; pe când, pe de altă parte, acei care nu fac parte dintre cei perfect pregătiți ca savanți pot parcurge fără cuvinte și repede ca gândul doctrinele cele mai importante, pentru pacea sufletului lor".

Aceasta este epistola lui despre fizică[242].

XXV Acum vine epistola despre fenomenele cerești, care sună astfel:

„Epicur îl salută pe Pythocles[243].

[84] În scrisoarea ta către mine, pe care mi-a adus-o Cleon[244], mi-ai arătat sentimentele tale de prietenie față de noi într-un mod demn de grija noastră față de tine și ai încercat în mod convingător să-ți reamintești raționamentele mele care tind spre a face viața fericită. Acum îmi ceri să-ți trimit o prezentare concisă și frumos ticluită cu privire la fenomenele cerești[245], ca să-ți fie ușor de memorat; deoarece, după cum mi-ai scris, ceea ce am expus în altă parte despre acest subiect e greu de ținut minte, deși consulți mereu cărțile mele[246]. Am primit rugămintea ta cu bucurie și sunt stăpânit de plăcute speranțe pentru tine. **[85]** După ce am scris despre celelalte chestiuni, completez acum tratarea problemelor pe care ai cerut-o de la noi. Dar aceste considerații vor fi folositoare și pentru mulți alții, și mai ales pentru cei ce au gustat de curând din adevărata cercetare a naturii și pentru cei care și-au consacrat în mod mai profund timpul uneia din materiile de învățământ general. Deci învață-le bine pe acestea și, păstrându-le în memorie, cercetează-le cu pătrundere, împreună cu cele pe care ți le-am trimes în *Rezumatul mic* adresat lui Herodotos[247].

În primul rând să socotești că a cunoaște fenomenele cerești, tratate fie în legătură cu alte fenomene, fie pentru sine, n-are alt scop, ca și la celelalte domenii de cunoaștere, decât pacea sufletului și o

convingere fermă[248]. **[86]** Nu căuta să smulgi prin forță ceea ce nu-i cu putință[249]; nici să aplici același fel de tratare în toate problemele, fie că ai de cercetat felurile de viață, fie de elucidat celelalte probleme de fizică[250], ca de exemplu că universul consistă din corpuri și din natura intangibilă[251] sau că elementele primordiale sunt atomii și toate teoriile de acest fel, care sunt într-un acord univoc cu fenomenele[252]. Acesta însă nu e cazul fenomenelor cerești; acestea, oricum, admit o pluralitate de cauze pentru producerea lor și se pot face afirmații multiple despre esența lor, toate de acord cu senzațiile[253].

În studiul nostru asupra naturii nu trebuie să ne călăuzim de judecăți fără sens sau de legi arbitrar stabilite, ci să urmăm sfatul faptelor[254], **[87]** căci viața noastră n-are nevoie de lipsă de rațiune și de părere greșită, ci noi avem nevoie de un trai netulburat[255]. Toate lucrurile se produc fără comoțiuni și în conformitate cu fenomenele, dacă toate lucrurile sunt explicate prin metoda pluralității de cauze, dacă respectăm cum se cuvine ceea ce s-a afirmat în mod convingător despre ele. Dar dacă cineva acceptă una dintre explicații și o respinge pe alta, deși e tot așa de conformă cu fenomenul de explicat, atunci e evident că încetează de a face o cercetare științifică a naturii și că recurge la mituri[256]. Unele fenomone din domeniul experienței noastre ne dau semne prin care putem interpreta ce se petrece în ceruri. Vedem pe primele așa cum au loc, dar nu vedem cum se petrec fenomenele cerești, căci producerea lor poate fi datorată mai multor cauze. **[88]** Totuși trebuie să observăm fiecare fapt cum e înfățișat și să-l separăm de toate faptele care se înfățișează odată cu el, iar cele care nu sunt contrazise de faptele dinăuntrul experienței noastre constituie cauzele multiple ale fenomenului[257].

O lume este o parte înconjurată de cer, care conține stele și pământ și toate cele ce se văd, rupte din infinit și având un sfârșit, [terminându-se într-un înveliș care poate fi rar sau compact, un înveliș a cărui risipire va aduce distrugerea a tot ce se află

înăuntru][258], care poate să se învârtească sau să stea pe loc, să fie rotund sau triunghiular sau poate avea orice alt contur. Toate aceste alternative sunt posibile: nu sunt infirmate de nici un fapt din această lume, în care nu poate fi deosebit un sfârșit[259].

[89] Mai departe putem spune că există un număr infinit de asemenea lumi și că o astfel de lume se poate naște într-o lume sau într-un *metacosm*, termen prin care înțelegem spațiile dintre lumi, într-un spațiu aproape gol, iar nu, cum susțin unii, într-un mare spațiu pur și complet vid. Se naște când anumite semințe potrivite, venite dintr-o singură lume sau dintr-un metacosm sau din mai multe, capătă adăugiri treptate, organizări și schimbări de loc, ba se întâmplă uneori să capete și umezeală de la cele ce au, în mod potrivit până ce aceste semințe sunt maturizate și bine fixate, atât cât pot să le suporte temeliile puse. **[90]** Într-adevăr, nu-i de ajuns să se producă o aglomerare și un vârtej în spațiul vid ca să poată lua naștere, după cât se pare în mod necesar, o lume și să crească până ce se lovește de o altă lume, cum spune unul din așa-numiții fizicieni[260], deoarece aceasta e în conflict cu fenomenele[261].

Soarele, Luna și restul stelelor nu s-au născut fiecare pentru sine și n-au fost incluse, mai târziu, înăuntrul lumii noastre [în părțile care le păstrează][262], ci au început deodată să se formeze și să crească [cum au făcut și marea și pământul][263] prin reunirea și învârtirea unor substanțe foarte fine, de felul suflării sau al focului sau de al amândurora. Într-adevăr, acestea ni le sugerează în modul acesta senzația[264].

[91] Mărimea soarelui[265] și a celorlalte stele în raport cu noi e exact atât cât pare. [Acest lucru el îl arată în cartea a unsprezecea din *Despre natură*. Acolo spune el, dacă din pricina distanței Soarele și-a pierdut mărimea adevărată pe care o are, cu atât mai mult și-ar fi pierdut și strălucirea; căci într-adevăr, nu există distanță mai potrivită pentru acest lucru[266].] Dar în sine și-n realitate poate fi mai mare decât se vede sau ceva mai mic sau atât cât se vede că e[267]. Întocmai

aşa focurile din experienţa noastră sunt văzute de simţuri când le vedem la distanţă[268]. Şi orice obiecţie adusă împotriva acestei părţi a teoriei mele va fi uşor respinsă de oricine se ţine de faptele evidente[269], aşa cum arăt în lucrarea mea *Despre natură*.

[92] Răsăritul şi apusul Soarelui, Lunii şi celorlalte stele se pot produce prin aprindere şi stingere, numai împrejurările să fie astfel ca să dea acest rezultat, în fiecare dintre cele două regiuni, la est şi vest, deoarece nici un fapt nu aduce mărturie împotrivă[270]. Rezultatul ar putea fi produs şi prin apariţia lor deasupra Pământului sau prin interpunerea Pământului, care le ascunde; căci nici un fapt nu se împotriveşte nici uneia, nici celeilalte[271]. Mişcările lor se pot datora rotaţiei întregului cer sau cerul poate fi în repaus şi ele singure să se învârtească, în virtutea rotirii căpătate la început la naşterea lumii, spre răsărit[272]... [93] şi aceasta din cauza căldurii prea mari, datorată propagării focului, care parcurge mereu în mod succesiv spaţiile[273].

Întoarcerile[274] Soarelui şi ale Lunii în drumul lor pot fi datorate înclinării silite a cerului, care s-a produs cu trecerea timpurilor[275]. Mai pot fi datorate şi apăsării aerului în sens contrariu sau din nevoia veşnică a hranei pentru foc, cea avută fiind consumată şi producându-se lipsă sau din cauză că aceste astre au fost de la început prinse într-un astfel de vârtej, încât ele se mişcă într-un fel de spirală[276]. Toate aceste explicaţii şi altele asemănătoare nu intră în conflict cu nici unul dintre fenomenele evidente, dacă cineva e în stare să le inducă raportându-le mereu la fapte particulare, ţinându-se de ceea ce e posibil, pe fiecare din acestea într-un mod concordant cu fenomenele, fără a se teme de inveniţiile demne de sclavi ale astronomilor[277].

[94] Descreşterea şi creşterea din nou a Lunii[278] ar putea avea loc prin rotirea corpului Lunii sau, tot aşa de bine, prin stările pe care le ia aerul; mai pot fi datorate şi interpunerii anumitor corpuri[279]. Pe scurt, se pot întâmpla în oricare din felurile în care faptele din experienţa noastră sugerează[280] explicaţia acestei luări de înfăţişări din partea Lunii. Dar nu trebuie să îndrăgim explicaţia într-un singur

fel și să respingem ca greșite pe toate celelalte, din necunoașterea a ceea ce este dat și ceea ce nu este dat omului să cunoască, din care cauză acesta dorește să cunoască ceea ce nu-i e dat să cunoască. Mai departe, Luna poate străluci prin propria ei lumină, după cum se poate să-și ia lumina de la Soare[281]; [95] căci chiar în experiența noastră vedem multe lucruri care strălucesc prin propria lor lumină, ca și multe care strălucesc cu o lumină împrumutată. Și nici unul dintre fenomenele cerești nu ne este o piedică, dacă avem mereu în minte metoda unei explicații multiple și a mai multor presupuneri și cauze consecvente, în loc de a lucra cu ceea ce este neconsecvent și a-i da o importanță falsă, așa încât să înclinăm când într-un fel, când în altul, spre o singură explicație[282]. Tot așa apariția unei figuri în Lună[283] poate să ia naștere prin schimbarea părților sau din interpunerea altui corp sau în oricare din felurile care pot fi văzute că sunt potrivite cu faptele. [96] căci în toate fenomenele cerești nu trebuie părăsită o asemenea metodă de depistare și dacă lupți împotriva celor evidente, nu poți niciodată să te bucuri de adevărata liniște a sufletului[284].

Eclipsa de Soare sau Lună poate avea loc prin stingerea luminii lor, întocmai cum vedem că se întâmplă în experiența noastră; sau prin interpunerea unui alt corp, fie că-i Pământul, fie alt corp ceresc invizibil asemănător[285]. Astfel trebuie să cuprindem la un loc explicațiile care se potrivesc unele cu altele și să ne gândim că întâlnirea concomitentă a mai multora din ele nu este imposibilă. [Epicur spune acestea și în cartea a XII-a a lucrării sale *Despre natură* și, pe deasupra, că Soarele este eclipsat când Luna își aruncă umbra asupra lui, iar Luna este eclipsată de umbra Pământului; la fel, eclipsa se poate datora și retragerii Lunii, [97] lucru citat de Diogenes epicureanul în prima carte a lucrării lui intitulată *Spicuiri*][286].

Mai departe să explicăm orânduirea mișcării lor pe orbite în același fel cu cele ce se petrec în mod obișnuit în jurul nostru; natura divină nu trebuie, deloc, adusă să explice acestea, ci trebuie ținută liberă de orice amestec și în fericire deplină[287]. Dacă nu facem acest

lucru tot studiul fenomenelor cereşti va fi zadarnic, cum, de fapt, s-a dovedit că este cazul cu unii care n-au atacat explicarea lor într-un fel adecvat, ci cad în credinţa vană că aceste fenomene se întâmplă numai într-un singur fel şi resping toate celelalte feluri care şi ele sunt posibile, lăsându-se duşi în domeniul ininteligibilului şi nefiind în stare să ia la un loc fenomenele care trebuie luate ca semne ale celorlalte[288].

[98] Schimbările în lungimea nopţilor şi a zilelor pot fi datorate iuţelii sau încetinelii mişcării Soarelui deasupra Pământului sau[289] lungimii spaţiilor străbătute, care se modifică, unele fiind străbătute mai repede, altele mai încet, cum se întâmplă uneori şi-n experienţa noastră, cu care trebuie să punem de acord explicarea fenomenelor cereşti, pe când acei care adoptă o singură explicaţie sunt în conflict cu faptele şi se înşală cu privire la metoda după care omul poate ajunge la adevăr[290].

Prevestirea timpului[291] se poate face pe baza unor coincidenţe a timpurilor, cum este cazul şi cu semnele de la animale văzute pe pământ[292] sau pe baza schimbărilor şi alterărilor din aer. Ambele explicaţii nu vin în conflict cu fenomenele [99] şi nu se poate constata în care cazuri efectele se datoresc unei cauze sau alteia.

Norii pot lua naştere şi se adună fie din comprimarea aerului sub presiunea vânturilor, fie din împletirile de atomi, care se ţin unii de alţii şi sunt capabili să producă acest rezultat, fie din curenţii ce se strâng de pe pământ şi din ape[293]; şi mai sunt multe alte chipuri în care nu e imposibil să se realizeze comasări de nori. Din aceştia se pot produce ploile, uneori prin presarea lor, alteori prin prefacerea lor[294]; [100] sau, iarăşi, ploile pot fi cauzate de vânturile care suflă în jos din direcţie opusă, prin atmosferă, iar ploile torenţiale din unele acumulări potrivite pentru astfel de descărcări. Tunetele pot proveni din rostogolirea vântului în cavităţile norilor, la fel ca în vasele de lut de pe pământ; sau din sunetul focului din nori, suflat de vânt; sau din pricina sfâşierii şi ruperii norilor sau a frecării şi despicării norilor,

când s-au făcut tari ca gheața. Ca în tot acest rezumat și-n această problemă particulară, faptele ne îmbie să dăm mai multe explicații[295].

[101] Și fulgerele se ivesc în mai multe feluri. Într-adevăr, când norii se freacă unul de altul și se izbesc, formația atomilor care produce focul[296] alunecând în afară, dă naștere fulgerului; sau poate fi produs prin aprinderea în nori din cauza vântului, a particulelor care pot da naștere la această strălucire; sau e scos prin apăsare din nori, când aceștia se freacă între ei, fie de la sine, fie sub acțiunea vânturilor; sau poate că lumina difuzată din stele și închisă în nori, reunită prin mișcarea lor și prin accea a vânturilor, în cele din urmă este slobozită din nori; sau lumina, de natura cea mai fină, este filtrată <prin>[297] nori [în măsura în care norii se aprind de foc și se produce tunetul],[298] și mișcarea acestei lumini produce fulgerul; sau ia naștere din aprinderea produsă de vânt, pricinuită de violența mișcării lui și de intensitatea comprimării lui, **[102]** sau când norii sunt sfâșiați de vânturi și atomii care dau naștere focului[299] sunt eliminați și aceștia produc apariția fulgerului. Și este ușor de văzut că producerea lui e cu putință, în multe alte feluri, dacă neîncetat ne ținem de fapte și suntem în stare să cuprindem cu mintea fenomenele analoge cu acestea. Fulgerul precede tunetul într-o asemenea conjunctură a norilor, din cauză că odată cu izbitura dată de vânt este expulzată formația de atomi producătoare a fulgerului, iar, mai târziu, vântul ce se rostogolește produce acel bubuit al tunetului; sau se poate ca amândouă acestea să fie emise simultan, fulgerul însă se mișcă cu o mai mare iuțeală spre noi **[103]** și tunetul rămâne în urmă, întocmai cum se întâmplă cu loviturile date de oameni la o mare distanță de noi[300].

Trăsnetele se pot produce când vânturile se împreună numeroase, se rotesc în vârtej și se aprind cu putere; sau când o parte din nor se rupe și cade cu putere în locuri mai joase, ruptura datorându-se faptului că comprimarea norilor a făcut mai compacte părțile învecinate; sau, ca și tunetul, poate fi datorat numai expulzării focului închis, când acesta s-a strâns în cantitate mai mare, iar norul

lovit de vânt mai cu putere s-a rupt nefiind în stare să se retragă în locurile învecinate, părţile lui fiind tot mereu comprimate unele de altele [de cele mai multe ori de vreun munte înalt, unde cad cel mai adeseori trăsnetele].

[104] Mai sunt alte feluri în care pot lua naştere trăsnetele. Singurul lucru de evitat este explicaţia mitică; şi este uşor de evitat, dacă urmăm cu consecvenţă fenomenele şi interpretăm cum trebuie semnele privitoare la lucrurile neevidente[301].

Trombele de foc[302] se pot naşte din cauza coborârii unui nor în formă de stâlp spre locuri mai joase, fiind împins de vântul comprimat înăuntru şi fiind purtat în vârtej[303] de vânt în acelaşi timp, norul fiind împins oblic[304] de vântul din afară; sau pot fi pricinuite de suflarea vântului din toate părţile, iar aerul o împinge de sus, sau se poate ca un curent puternic de vânturi să fi pornit şi să nu fie în stare să străbată, în lături, din pricină că aerul este tare condensat jur împrejur. **[105]** Când coboară pe uscat, tromba dă naştere la ceea ce se numeşte cicloane, după diferitele feluri în care sunt produse prin mişcarea vântului; iar când se lasă pe mare, se produc trombele marine.

Cutremurele de pământ se pot produce prin închiderea vântului în pământ şi prin faptul că-i amestecat cu mici bucăţi de pământ şi apoi, pus în continuă mişcare, făcând astfel să se cutremure pământul. Iar pământul ia acest vânt, fie din afară, fie din prăbuşirea straturilor interioare în cavernele subterane, producând vânt în aerul închis acolo. Sau mai poate fi produs şi din propagarea mişcării care ia naştere din surparea de straturi numeroase şi din pricina faptului c-această cădere este din nou oprită când întâlneşte o rezistenţă mai solidă a pământului. **[106]** Mai sunt alte feluri în care se produc aceste oscilaţii ale pământului.

Vânturile iau naştere, din timp în timp, când o substanţă străină îşi face cale, continuu şi treptat, în aer; de asemenea şi prin acumularea unei mari cantităţi de apă. Restul vânturilor iau naştere

când, puține la număr, ele cad în numeroasele caverne ale pământului și ies de acolo în toate direcțiile[305].

Grindina e pricinuită de o înghețare mai tare și o reuniune de atomi aerieni și apoi o împărțire în boabe; de asemenea și printr-o înghețare mai ușoară a anumitor particule de umezeală în vecinătatea unor anumite particule de vânt, care, în același timp, le strâng la un loc și le fac să se rupă pentru a îngheța și a se uni în boabe izolate, rămânând însă la un loc. [**107**] Forma rotundă a boabelor de grindină poate fi datorată topirii extremităților din toate părțile, ca și faptului că, după cum s-a explicat, particule, fie de umezeală, fie de vânt, le înconjură în mod uniform.

Zăpada se poate forma când o ploaie fină cade din nori, din pricină că porii sunt simetrici și din cauza unei continue și violente presiuni a vânturilor asupra norilor potriviți; ulterior ploaia înghețată, pe drum, din pricina vreunei stări de frig din regiunile de sub nori. Sau, iarăși, prin înghețarea în norii care au o rarefiere uniformă, o cădere de zăpadă se poate produce prin norii plini de umezeală, care se freacă unii de alții și se află unul lângă altul. [Acești nori produc un fel de apăsare și dau naștere la grindină, lucru ce se întâmplă mai ales primăvara[306]]. [**108**] Iar când norii înghețati se freacă unul de altul, această acumulare de zăpadă poate fi aruncată afară. Mai sunt și alte căi în care se poate forma zăpada.

Roua se formează când particulele care sunt în stare să producă acest fel de umezeală se întâlnesc unele cu altele în aer; iarăși, prin ridicarea lor din locurile umede sau care posedă apă, locuri unde se formează mai ales roua și fuziunea lor ulterioară, ca să creeze umiditatea și să cadă jos, întocmai cum, în multe cazuri, sub ochii noștri <se observă că se produce ceva asemănător. [**109**] Formarea brumei nu este diferită de aceea>[307] a rouei, anumite particule de natura aceasta înghețând într-un fel oarecare, datorită unei anumite condiții a aerului rece.

Gheața se formează prin expulzarea din apă a atomilor[308] circulari și prin comprimarea atomilor scaleni și cu unghiurile

ascuțite, cuprinși în ea; mai departe, prin agregarea unor asemenea atomi din afară, care, fiind împinși la un loc, fac să se solidifice apa după expulzarea unui anumit număr de atomi rotunzi.

Curcubeul ia naștere prin luminarea de către Soare a aerului umed; sau dintr-o reunire particulară a luminii cu aerul, care cauzează calitățile particulare ale acestor culori, fie pe toate, fie una singură; de aci, luminând regiunile învecinate ale aerului, acestea vor lua această culoare, așa cum le vedem că sunt, prin luminarea acestor părți. [110] Aparența aceasta circulară pe care o ia curcubeul se datorează faptului că distanța fiecărui punct e percepută, de către vederea noastră, ca fiind egală; sau se mai poate ca atomii din aer sau cei care vin de la Soare să se reunească în nor în așa fel, încât să se coboare spre noi sub formă circulară[309].

Un halo, în jurul Lunii, ia naștere din cauză că aerul din toate părțile se duce spre Lună; sau din cauză că emanațiile din Lună sunt trimise înapoi în mod egal de aer, astfel încât acest nor de emanații se așază în jurul Lunii în formă circulară, fără să se separe cu totul; sau din cauză că aerul se întoarce în mod simetric din toate părțile și se așază circular în jurul Lunii și acolo formează un cerc gros. [111] Și aceasta se întâmplă, rând pe rând, fie din cauză că o emanație e forțată din afară sau din cauza căldurii care găsește treceri potrivite, pentru a produce un halo[310].

Cometele[311] se nasc fie că focul se adună în cer în anumite locuri, la anumite intervale, dacă împrejurările sunt prielnice; sau din cauză că, uneori, cerul are o mișcare specială deasupra noastră, așa încât se ivesc asemenea stele; [sau din faptul că aceste stele, în anumite timpuri, se avântă, în anumite împrejurări, și vin în vecinătatea noastră și devin vizibile. Dispariția cometelor se datorează cauzelor care sunt opusul acestor expuse][312]. [112] Unele stele se pot învârti pe locul lor[313] fără să apună, nu numai pentru motivul invocat de unii, că aceasta este acea parte a lumii care e nemișcată și-n jurul căreia restul se învârte, dar mai poate fi și din pricina că un vârtej circular de aer înconjură această parte și

împiedică aceste stele să se învârtească la fel ca celelalte stele; sau din pricină că nu există materie de hrană potrivită lor în regiunile învecinate, în timp ce se găsește din abundență în acea parte în care sunt văzute că există. Sunt încă multe alte căi în care acest lucru se poate produce, după cum poate vedea oricine, care este în stare să raționeze în concordanță cu fenomenele[314].

Unele stele rătăcese, dacă se întâmplă să facă uz de astfel de mișcări, altele urmează o mișcare regulată [113], ceea ce se poate întâmpla prin faptul că la început s-au mișcat toate într-un cerc și au fost silite, unele din ele, să se învârtească cu aceeași rotație uniformă, iar altele au căpătat o mișcare de rotație neregulată; dar se mai poate ca, după diversitatea regiunilor străbătute în unele locuri să fie o distribuție uniformă de aer, care le împinge înainte într-o direcție și care arde uniform; în alte locuri, aerul prezintă neregularitățile care pricinuiesc mișcările observate. A afirma o singură cauză pentru aceste efecte, când faptele sugerează mai multe cauze, e nebunie și faptă necugetată, comisă de cei ce se dedau astronomiei celei noi și studiază cauze lipsite de temei, atunci ei nu caută să elibereze natura divină cu nici un chip de sarcini împovărătoare[315]. [114] Faptul că unele stele apar ca fiind lăsate în urmă de altele se poate produce din cauză că ele se mișcă mai încet, deși merg în același cerc, ca și celelalte; sau mai poate fi din pricină că se mișcă în direcție opusă, fiind trase în direcție contrarie de același vârtej; sau, iarăși, mai poate fi din pricină că unele stele călătoresc într-un spațiu mai mare, altele, într-un spațiu mai mic, în executarea aceleiași revoluții. Dar a fixa ca sigură o singură explicație a acestor fenomene este o faptă demnă de acei care caută să prostească mulțimea cu minunății[316].

Așa-numitele stele căzătoare pot, în anumite cazuri, să fie produse prin fricțiunea lor reciprocă; în alte cazuri, datorită expulzării unor anumite părți din ele, acolo unde are loc o expirație de foc și aer pe care am menționat-o când am discutat fulgerul; [115] sau mai pot fi datorate întâlnirii atomilor generatori ai focului[317], care atomi se potrivesc așa de bine încât produc acest rezultat și mișcarea

lor ulterioară oriunde le-ar duce impulsul care le-a adunat la început; sau se poate ca vântul să se strângă în anumite mase compacte, cele ca de brumă, şi, deoarece este închis, să se aprindă şi apoi să urmeze ruperea învelişului şi mişcarea în direcţia în care căpătase impulsul iniţial. Mai sunt şi alte căi în care acest lucru se poate produce, fără să recurgem la mituri[318].

Prezicerea timpului după comportamentul anumitor animale este o simplă coincidenţă, în timp. Într-adevăr, animalele nu oferă o cauză necesară pentru producerea unei furtuni şi nici o fiinţă divină nu stă să observe migraţiunile animalelor pentru ca după aceea să îndeplinească semnele pe care le-au dat. **[116]** O asemenea nebunie n-ar avea-o nici fiinţa cea mai obişnuită oricât de puţină minte ar avea şi cu atât mai puţin o fiinţă care se bucură de fericirea deplină[319].

Toate acestea, Pythocles, trebuie să le reţii; căci, pe urmă, vei scăpa pe multă vreme de mituri şi vei fi în stare să vezi, în legătura lor, cazurile care sunt similare cu acestea. Dar mai înainte de toate dedică-te studiului principiilor prime şi al infinităţii şi al subiectelor înrudite şi, mai departe, studiului criteriilor, al afectelor şi al scopului, pentru care facem o alegere între ele. Într-adevăr, cuprinderea tuturor acestor subiecte în studiul tău te va face să înţelegi, cu uşurinţă, cauzele fenomenelor particulare. Iar acei care nu s-au complăcut cât se poate de mult în acest studiu nu vor putea cunoaşte cum trebuie aceste subiecte şi nici nu-şi vor fi realizat scopul, pentru care acestea trebuiau să fie studiate[320].

Acestea sunt părerile lui Epicur asupra fenomenelor cereşti.

XXVII **[117]** În ce priveşte însă felul de viaţă şi cum trebuie să alegem unele acţiuni şi să ne ferim de altele, Epicur scrie cele ce urmează. Totuşi, mai înainte, să vedem părerile înseşi ale lui Epicur şi ale şcolii lui cu privire la omul înţelept[321].

Vătămările din partea oamenilor provin din următoarele cauze: ura, invidia şi disprețul; pe acestea omul înţelept le învinge prin raţiune. Mai mult chiar, acela care a devenit o dată înţelept nu mai poate lua niciodată dispoziţia sufletească contrarie, nici să se

transforme în mod voluntar în neînțelept. Înțeleptul va fi cuprins de emoții mai mult decât alți oameni; aceasta nu-i va fi o piedică pentru înțelepciunea lui. Înțeleptul nu se naște din orice constituție fizică și la orice popor[322]. **[118]** Omul înțelept e fericit chiar când e supus la torturi. Numai el va avea recunoștință față de prieteni, prezenți ca și absenți, și-o va arăta prin vorbă <și faptă>[323]. Când va fi torturat, totuși, el va geme atunci și se va văita. În ce privește femeile, nu va avea cu ele legături pe care legea le interzice, după cum spune Diogenes în *Rezumatul doctrinelor etice ale lui Epicur*[324]. Nici nu-și va pedepsi sclavii; mai curând îi va fi milă de ei și îi va ierta pe cei care sunt cumsecade. Epicurienii nu sunt de părere că omul înțelept se poate îndrăgosti și nici că-și poate bate capul cu riturile funerare; nici că dragostea este trimisă de vreun zeu, după cum spune Diogenes în <cartea a douăsprezecea>[325]. Omul înțelept nu va ține discursuri frumoase. Relația sexuală, spun ei, nu aduce niciodată un folos; e încă bine dacă n-a adus vătămare.

[119] De asemenea, înțeleptul nu se va căsători și nu va avea copii; așa spune Epicur în cărțile sale: *Probleme* și *Despre natură*[326]. În mod incidental se poate căsători, datorită unor anumite împrejurări din viața sa, dar se va rușina de ceilalți. Nici nu va flecări[327] când este beat, spune Epicur în *Banchetul*[328]. Nici nu va lua parte la viața politică, așa cum o afirmă în prima carte din *Despre vieți*[329]; nici nu se va face tiran; nici nu va deveni un cinic; așa ne spune în cartea a doua din *Despre vieți;* nici nu va fi cerșetor. Dar chiar dacă și-a pierdut vederea, nu se va sinucide[330]; acest lucru e aratat în aceeași carte. Omul înțelept va simți și durerea, după cum spune Diogenes în cartea a cincea a lucrării sale *Spicuiri*[331]. Va lua parte la procese în fața tribunalelor. Va lăsa scrieri, dar nu va compune panegirice. **[120]** Se va îngriji de averea sa și de viitor. Îi va plăcea viața la țară. Va ține piept loviturilor soartei și nu-și va părăsi niciodată un prieten[332]. Va acorda numai atâta atenție reputației sale, cât să nu fie tratat cu

dispreț. Se va desfăta mai mult decât ceilalți oameni la serbările publice[333].

[121] Înțeleptul va ridica statui. Îi va fi totuna dacă va avea <avere> sau nu[334]. Numai omul înțelept va fi în stare să vorbească cum trebuie despre muzică și poezie, fără ca, de fapt, să scrie poeme el însuși.

Un om înțelept nu se comportă mai înțelept decât altul[335]. Va dobândi bani, dar numai prin înțelepciunea sa, dacă se va afla în sărăcie. Va face curte unui rege, dacă va fi nevoie. Se va bucura de pățania cuiva numai spre a-l îndrepta[336]. Va întemeia o școală, dar nu în așa fel încât să adune o ceată mare de discipoli în jurul său; va ține lecții în public, dar nu din proprie inițiativă. Va avea o doctrină și nu va fi un sceptic; și va fi același chiar și când doarme. La nevoie va accepta să moară pentru un prieten.

Acestea sunt părerile epicuirienilor despre înțelept[337].

[120 continuare] Epicurienii susțin că păcatele nu sunt toate egale[338]; că sănătatea în unele cazuri[339] este un bun, în altele, un lucru indiferent; că bărbăția nu-i un dar firesc, ci se obține prin raționamentul cu privire la ce-i avantajos și că prietenia se naște dintr-o nevoie a noastră. Noi trebuie însă să facem primul pas, căci și ogorul îl însămânțăm mai întâi; prietenia este menținută printr-o comunitate în gustarea plăcerilor.

[121 continuare] Două feluri de fericire sunt de conceput: una care-i cea mai mare cu putință, aceea de care se bucură divinitatea, și care nu poate fi sporită; alta care <admite> un adaos și o scădere a plăcerilor[340].

Acum să trecem la scrisoarea lui[341].

XXVII [122] „Epicur îl salută pe Menoikeus,

Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite[342] de a se ocupa de filozofie și nici când ajunge la bătrânețe să se satură de a filozofa, căci nici o vârstă nu-i prea timpurie sau prea târzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filozofiei n-a sosit

încă sau c-a trecut e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus. De aceea amândoi, și tânărul și bătrânul, trebuie să caute înțelepciunea, cel de-al doilea pentru ca, înaintând în bătrânețe, să se simtă tânăr grație amintirii celor trecute[343], iar primul ca să fie tânăr și bătrân totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni[344]. Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci, dacă o dobândim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipsește, toate acțiunile noastre sunt îndreptate spre obținerea ei[345].

[123] Să faci acele lucruri pe care ți le-am spus neîncetat și să te îndeletnicești cu ele, socotindu-le că sunt elementele unei vieți fericite. Mai întâi să crezi că zeul este o vietate nemuritoare și fericită, la fel ca ideea globală pe care o au majoritatea oamenilor despre divinitate. Nu trebuie să afirmi despre zeu nimic ce ar fi contrar nemuririi lui sau nepotrivit cu fericirea, ci trebuie să crezi despre el orice poate să-i păstreze fericirea, îmbinată cu nemurirea. Zeii există cu adevărat și cunoașterea lor este evidentă[346] dar nu sunt așa cum crede mulțimea[347], care nu rămâne la noțiunile pe care și le face despre zei. Nu omul care neagă zeii adorați de mulțime este lipsit de pietate, ci acela care ia drept bune părerile mulțimii despre zei[348]. **[124]** Cele ce spun oamenii despre zei nu sunt anticipații, ci presupuneri false[349]; așa explică ei că celor ticăloși le vin cele mai mari rele, din mânia zeilor, iar celor buni, cele mai mari fericiri și că zeii sunt totdeauna stăpâniți de propriile lor calități și le plac oamenii la fel cu ei, dar că resping, ca străin, tot ce nu este de felul lor[350].

Obișnuiește-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine și rău se află în senzație, iar moartea este lipsa de senzație; de aceea, o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfârșit. Aceasta se face dând vieții nu un timp nelimitat, ci suprimând năzuința către nemurire[351].

[125] Într-adevăr, viaţa nu înspăimântă pe acela care a înţeles temeinic că nu-i nimic înspăimântător în încetarea vieţii. De aceea, nebun e omul care spune că se teme de moarte, nu fiindcă va suferi când moartea vine, ci din cauză că suferă în aşteptarea ei. Căci ceea ce nu ne aduce nici un rău, când e sosit, produce numai o suferinţă lipsită de temei, în aşteptare. De aceea, moartea, cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nici legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm[352]. Ea nu are nici o legătură nici cu cel viu, nici cu cel mort, căci pentru cel viu, nu exiată încă, iar cel mort nu mai există el[353]. Majoritatea oamenilor însă uneori se teme de moarte, ca de cel mai mare dintre toate relele, şi alteori <o alege> ca un refugiu <faţă de relele din viaţă. [126] Omul înţelept nici nu cere neapărat să trăiască viată>[354], nici nu se teme de încetarea ei. Nici nu-i e silă de a trăi şi nici nu socoteşte încetarea vieţii ca un rău. Şi întocmai după cum oamenii nu caută hrana pur şi simplu cea mai abundentă, ci cea mai plăcută, tot aşa înţeleptul caută să se bucure de timpul cel mai plăcut şi nu de cel mai lung. Iar acela care îi îndeamnă pe cei tineri să trăiască bine, iar pe cei bătrâni să sfârşească bine este lipsit de minte, nu numai din pricină că viaţa e îmbietoare, ci şi pentru că face obiectul aceleiaşi preocupări, să trăieşti cum se cuvine şi să mori cum se cuvine. Şi mai rău gândeşte acela care spune c-ar fi fost mai bine să nu ne fi născut şi odată născuţi să trecem cât mai de grabă prin porţile lui Hades[355]. [127] Dacă într-adevar el e convins de ceea ce spune, de ce nu părăseşte viaţa ? I-ar fi uşor să facă acest lucru, dacă ar fi convins cu tărie. Dacă vorbeşte numai în râs, vorbele lui sunt nesăbuite în lucruri care nu admit gluma[356]. Trebuie să ne amintim că ceea ce va veni în viitor nici nu ne aparţine <în totul>, nici nu e cu totul străin de noi, încât nici nu trebuie să ne bizuim întru totul pe el, ca pe ceva care va veni cu siguranţă, dar nici să deznădăjduim, ca de ceva care cu siguranţă nu va veni[357].

Trebuie să ne mai gândim că unele dorinţi sunt fireşti, altele lipsite de temei: dintre cele fireşti, unele sunt necesare, iar unele sunt

numai firești[358]. Iar dintre dorințele necesare, unele sunt necesare pentru fericirea noastră, altele pentru ca trupul să fie scutit de suferință, iar altele sunt nececare pentru trai. [128] Cunoașterea sigură a acestor lucruri știe să raporteze orice preferință și aversiune la asigurarea sănătății trupului și a liniștii spiritului, deoarece aceasta este scopul unei vieți fericite. Într-adevăr, scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și frică și, după ce am atins acest țel, furtuna sufletului e potolită, iar ființa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să caute altceva prin care să fie împlinită fericirea sufletului și a corpului. Căci atunci avem nevoie de plăcere când din absența ei simțim durere. <Dar când nu simțim durere>[359] nu mai simțim nevoia plăcerii. De aceea noi numim plăcerea începutul și țelul unei vieți fericite. [129] În adevăr, noi am văzut că plăcerea este bunul nostru cel dintâi și propriu. Pe ea o luăm drept punct de plecare al fiecărei alegeri și al fiecărei aversiuni și ne întoarcem la ea, apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu[360]. Și, deoarece plăcerea este primul dintre bunurile înnăscute, de aceea nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunțăm la multe plăceri, când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare. De aceea, deși toate plăcerile ne sunt, în mod firesc, un bun apropiat, totuși nu orice plăcere este de ales, întocmai după cum, cu toate că orice suferință e un rău, totuși, prin natură nu orice suferință trebuie totdeauna evitată. [130] Toate aceste lucruri se cuvin să fie judecate, măsurând[361] unele față de altele și ținând seama de avantaje și de dezavantaje. În anumite împrejurări tratăm binele ca pe un rău și răul, dimpotrivă, ca pe un bine. Tot așa socotim ca un mare bine independența față de lucrurile din afară[362], nu așa ca să ne mulțumim cu puțin, în toate cazurile, ci așa ca să fim mulțumiți cu puțin, dacă n-avem mult, fiind pe deplin convinși că se desfată, de abundență în modul cel mai plăcut aceia care au mai puțină nevoie de ea și că orice

e firesc se procură uşor şi numai ce e lipsit de o valoare reală e greu de procurat. O mâncare simplă ne face tot atât de multă plăcere, ca şi o masă scumpă, o dată ce suferinţa din cauza lipsei a fost înlăturată, [131] pe când pâinea şi apa dau cea mai înaltă plăcere posibilă, dacă sunt prezentate celui ce duce lipsa lor. De aceea a te obişnui cu o mâncare simplă şi ieftină împlineşte tot ce este necesar pentru sănătate, dă putinţă unui om să facă faţă fără multă cazną la cererile necesare ale vieţii, îl pune într-o dispoziţie mai bună, când uneori se află în faţa unei mese bogate, şi îl face să nu se teamă de loviturile soartei[363].

Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieţii, nu înţelegem plăcerile vicioşilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neştiinţă, nepricepere sau din înţelegere greşită, ci prin plăcere înţelegem absenţa suferinţii din corp şi a tulburării din suflet[364] [132] Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri şi orgii, nu dragostea senzuală cu băieţi şi femei, nu desfătarea cu un peşte sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelşugate fac o viaţă plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri şi respingeri, ca şi alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stapânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul şi cel mai mare bun este înţelepciunea[365]. De aceea înţelepciunea este un lucru mai de preţ chiar decât filozofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuţi, căci ea ne învaţă că nu putem duce o viaţă plăcută, dacă nu-i şi o viaţă înţeleaptă, cumsecade şi dreaptă; şi nici să ducem o viaţă înţeleaptă cumsecade şi dreaptă, care să nu fie şi o viaţă plăcută, deoarece virtuţile merg mână în mână cu viaţa plăcută, iar viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi.

[133] Atunci, după părerea ta, cine e superior unui astfel de om, care are păreri pioase faţă de zei şi totodată e liberat de frica morţii, care a studiat cu sârguinţă scopul fixat de natură şi înţelege cât de uşor poate fi împlinită şi dobândită limita lucrurilor bune sau cât de scurte sunt durata şi chinurile lucrurilor rele ? <Destinul>, pe care unii îl prezintă ca stăpân pe toate, el îl ia în râs, <afirmând mai

degrabă că unele lucruri se întâmplă prin necesitate>[366], altele prin întâmplare, altele prin acțiunea noastră proprie. Într-adevăr, el vede că necesitatea distruge responsabilitatea și că norocul este nestatornic, pe când propriile noastre acțiuni sunt libere de stăpân și numai de ele sunt legate în mod firesc lauda și dezaprobarea[367]. **[134]** Cu adevărat ar fi mai bine să acceptăm legendele despre zei, decât să ne plecăm sub jugul destinului, cum vor filozofii naturaliști. Căci mitul prezintă speranța deșartă că ne putem salva dacă cinstim zeii, pe când necesitatea naturaliștilor e surdă la orice rugăciuni. Omul nostru nici nu susține că norocul este un zeu, cum crede mulțimea, fiindcă în faptele unui zeu nu există neorânduială; nici că norocul este o cauză, chiar dacă e nesigură, deoarece el crede că oamenilor <nu> le este dat binele sau răul de către acesta în vederea unei vieți fericite, ci el procură punctul de plecare a unor mari fericiri sau mari dureri. **[135]** Omul nostru crede că nenorocirea celui înțelept este mai bună decât prosperitatea celui nebun. Pe scurt, e mai bine ca o acțiune judecată bine să nu-și datoreze izbânda ajutorului norocului[368]. Zi și noapte deprinde-te cu aceste precepte și-n altele la fel, atât singur, cât și cu unul care-i la fel ca tine; atunci niciodată, fie treaz, fie în vis, nu vei fi tulburat și vei trăi ca un zeu printre oameni; căci omul pierde orice asemănare cu ce-i muritor, trăind în mijlocul fericirilor nemuritoare[369].

Epicur respinge orice fel de prevestire, atât în celelalte scrieri, cât și în *Scurtul Rezumat* și spune: „Prezicerea viitorului este lipsită de orice temei, iar dacă ar fi întemeiată trebuie socotit că cele ce se întâmplă n-au nici un raport cu noi"[370].

Acestea sunt părerile asupra celor referitoare la viață. S-a vorbit despre acestea mai amănunțit în altă parte.

XXVIII **[136]** Epicur se deosebește de cirenaici[371] în ceea ce privește plăcerea. Aceștia nu cuprind în acest termen plăcerea în starea de repaus, ci numai aceea care consistă în mișcare[372]. Epicur le admite pe amândouă: și plăcerea sufletească, ca și aceea a trupului, cum arată în lucrarea sa *Despre alegere și respingere* și în aceea

Despre scop şi-n prima carte a lucrării sale *Despre felurile de viaţă*[373] ca şi-n *Epistola către prietenii filozofi din Mytilene*[374]. La fel şi Diogenes, în cartea a şaptesprezecea din lucrarea sa *Spicuiri,* şi Metrodor, în lucrarea sa *Timocrates,* spun astfel: „Plăcerea poate fi concepută atât în mişcare, cât şi în repaus"[375]. Iată cuvintele lui Epicur din lucrarea lui *Despre alegere:* „Lipsa de tulburare şi lipsa de suferinţă sunt plăceri în stare de repaus; bucuria şi veselia se învederează în activitatea în mişcare"[376].

XXIX [137] Se mai deosebeşte de cirenaici şi în faptul că aceştia susţin că durerile corporale sunt mai rele decât cele psihice; de aceea răufăcătorii sunt supuşi la pedepse corporale; pe când Epicur susţine că suferinţele sufleteşti sunt mai rele; oricum, carnea îndură numai loviturile prezentului, mintea însă pe acelea ale trecutului, prezentului şi viitorului[377].

Tot în felul acesta susţine el că plăcerile sufleteşti sunt mai mari. Ca dovadă că plăcerea este scopul, el dă faptul că vietăţile, de îndată ce s-au născut, îmbrăţişează plăcerea şi resping durerea şi acestea le fac de la natură, fără a raţiona. Din propria noastră experienţă deci noi evităm durerea[378]; chiar şi Heracle consumat de îmbrăcămintea otrăvită, strigă tare:

> Muşcând şi urlând, răsună stâncile din jur,
> Eubeene pietre şi-al Locridei vârf[379].

XXX [138] Alegem virtuţile, de asemenea, din pricina plăcerii şi nu de dragul lor, după cum uzăm de medicină în vederea sănătăţii. Tot aşa, în cartea a douăzecea a lucrării sale *Spicuiri,* Diogenes spune că educaţia este o distracţie[380]. Epicur spune că virtutea singură este inseparabilă de plăcere. Celelalte pot exista separate, cum sunt mâncărurile[381].

XXXI Haide deci să punem acum cununa, cum s-ar putea spune, asupra întregii noastre lucrări, ca şi pe această viaţă a filozofului, citând *Maximele fundamentale* ale lui şi încheind cu acestea întreaga

noastră lucrare și făcând să-i coincidă sfârșitul cu începutul fericirii[382].

[139] 1. Ceea ce e fericit și veșnic nici nu are supărări, nici nu supără pe altul; întrucât nu e stăpânit nici de mânie, nici de simpatie, căci fiecare din acestea presupune slăbiciune. [În alte lucrări spune că zeii sunt cunoscuți numai prin rațiune, unii există într-un număr oarecare, pe când alții rezultă prin asemănarea cu natura, din emanarea continuă a simulacrelor asemănătoare, care se concentrează în același loc și au formă omenească][383].

2. Moartea nu are nici o legătură cu noi, căci trupul, după ce s-a risipit în elementele lui, nu mai are simțire și ceea ce nu are simțire nu are nici o legătură cu noi[384].

3. Mărimea plăcerii își atinge limita în înlăturarea oricărei suferințe. Când plăcerea e prezentă, atât timp cât e neîntreruptă, nu există nici durere, nici tristețe, nici amândouă împreună[385].

[140] 4. O suferință continuă, în carnea noastră, nu durează mult; dimpotrivă, suferința, dacă e extremă, ține foarte scurt timp și chiar acel grad de suferință care întrece plăcerea cărnii nu durează mai multe zile în șir. Boala de lungă durată îngăduie chiar un exces de plăcere asupra suferinței din trup[386].

5. Nu-i cu putință să trăiești o viață plăcută fără a trăi cu înțelepciune, cumsecade și cu dreptate <și nu-i cu putință să trăiești cu înțelepciune cumsecade și cu dreptate>[387] fără să ducă o viața plăcută. Cine nu posedă ceea ce este necesar pentru o viață dusă cu înțelepciune, cumsecade și cu dreptate, acela nu poate duce o viață plăcută[388].

6. Pentru a nu avea temeri din partea oamenilor este un bun firesc tot ceea ce ar fi vreodată capabil să procure acest lucru [domnia, regalitatea][389].

[141] 7. Unii oameni au căutat s-ajungă vestiți și cu vază, socotind că astfel vor obține securitate din partea oamenilor; încât, dacă viața unor astfel de persoane este cu adevărat sigură, ei au

obținut binele dat de natură; dacă, totuși, este nesigură, ei n-au atins scopul, propriu lor prin fire, pe care l-au căutat de la început[390].

8. Nici o plăcere nu-i în sine un rău, dar lucrurile care produc anumite plăceri prilejuiesc uneori necazuri mai mari decât plăcerile înșișiși[391].

[142] 9. Dacă orice plăcere ar fi în stare de acumulare, prin repetarea în timp și pe întregul agregat al corpului sau, în orice caz, pe părțile principale ale naturii omenești, n-ar mai exista niciodată vreo diferență între o plăcere și alta[392].

10. Dacă lucrurile care produc plăceri ar libera cu adevărat pe destrăbălați de temerile minții și de cele inspirate de fenomenele cerești sau atmosferice, frica de moarte, frica de suferință; dacă, mai departe, aceste plăceri îi învață să-și limiteze dorințele, n-am putea învinovăți niciodată asemenea persoane, căci atunci ele ar fi din toate părțile năpădite de plăceri și de nicăieri nu le-ar veni vreo durere sau tristețe, singurul lucru în care consistă răul[393].

11. Dacă nu ne-ar neliniști bănuielile <față de> fenomenele cerești sau atmosferice, nici teama că moartea ne atinge într-un fel oarecare, dacă n-ar fi incapacitatea de a înțelege limitele cuvenite ale suferințelor și dorințelor, n-am avea nevoie să studiem științele naturii[394].

[143] 12. Ar fi cu neputință să alungăm teama cu privire la lucrurile de cea mai mare importanță, dacă omul n-ar cunoaște natura întregului univers, ci ar trăi în frica a ceea ce ne spun miturile. De aceea fără studiul naturii nu există o desfătare a plăcerilor curate[395].

13. Nar fi de nici un folos să obținem securitatea din partea semenilor noștri atâta timp cât suntem înfricoșați de întâmplările de deasupra capetelor noastre sau de cele de sub pământ sau, în general, de orice se întâmplă în universul nemărginit[396].

14. După ce s-a atins securitatea din partea oamenilor până într-un grad oarecare, pe temeiul unei puteri care să țină pe alții în respect și al unei prosperități materiale, ia naștere securitatea cea mai pură, constând într-o viață liniștită, retrasă de mulțime[397].

[144] 15. Bogăția naturală are limite și-i ușor de procurat, dar bogăția închipuirilor deșarte se întinde la infinit[398].

16. Norocul intervine numai arareori în viața înțeleptului; cele mai mari și mai înalte hotărâri ale acestuia au fost, sunt și vor fi luate de rațiune, de-a lungul întregii lui vieți.

17. Omul drept se bucură de cea mai deplină pace a spiritului, pe când cel nedrept e copleșit de neliniști de tot felul.

18. Plăcerea cărnii nu îngăduie o creștere, odată ce durerea lipsei a fost înlăturată; după aceasta, plăcerea admite numai variația. Totuși, limita plăcerii spirituale este atinsă când ajungem să înțelegem acele lucruri, și cele înrudite cu ele, care pricinuiesc sufletului temerile cele mai mari[399].

[145] 19. Timpul nelimitat și cel limitat oferă un total egal de plăcere, dacă măsurăm limitele acelei plăceri, prin rațiune[400].

20. Carnea consideră limitele plăcerii ca nemărginite și pentru aceasta cere un timp nelimitat. Dar rațiunea, judecând ceea ce este țelul și limita cărnii și alungând temerile viitorului, procură o viață desăvârșită în sine și nu mai are nevoie de un timp nelimitat. Totuși, nu evită plăcerea și chiar în ceasul morții, când e silit să iasă din viață de împrejurări, spiritul nu piere cu ideea că e lipsit de o bucată a celei mai bune vieți[401].

[146] 21. Acela care cunoaște limitele vieții știe ce ușor se poate procura ceea ce e suficient pentru a înlătura suferința lipsei și ceea ce face întreaga viață perfectă. Astfel nu mai are nici o nevoie de lucrurile care se dobândesc prin luptă.

22. Trebuie să socotim ca scop tot ceea ce există realmente și orice evidență a simțurilor la care referim opiniile noastre; altfel, orice lucru va fi plin de nesiguranță și confuzie[402].

23. Dacă lupți împotriva tuturor senzațiilor, nu vei avea posibilitatea să mai judeci pe acelea din ele pe care le declari eronate, nemaiavând nimic la care să le raportezi[405].

[147] 24. Dacă respingi în mod absolut orice senzație, fără a face o deosebire între ceea ce așteaptă confirmare și ceea ce este deja

prezent şi confirmat prin senzaţie, afecte sau printr-o intuiţie reprezentativă a raţiunii[404], vei arunca în confuzie chiar restul senzaţiilor tale prin credinţa ta neîntemeiată şi astfel va fi aruncat, totodată, şi criteriul adevărului. Dacă vei declara ca sigur ceea ce aşteaptă confirmare în domeniul opiniilor şi tot ce are nevoie de mărturia probatoare, nu vei scăpa de eroare. Astfel vei fi ca unul care menţine o completă ambiguitate ori de câte ori este cazul de a judeca între o opinie dreaptă şi alta greşită[405].

[148] 25. Dacă, la fiecare prilej în parte, nu-ţi raportezi fiecare din acţiunile tale la scopul prescris de natură, ci, în loc de aceasta, fie că ai de respins, fie de ales, te abaţi spre vreun alt scop, actele tale nu vor fi consecvente cu teoriile tale[406].

26. Toate poftele care nu duc la durere dacă nu sunt satisfăcute nu sunt necesare, ci au pornirea uşor anihilabilă, dacă cele dorite sunt greu de procurat sau dacă dorinţele par că ne vor dăuna[407].

27. Dintre toate bunurile pe care ni le pregăteşte înţelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii vieţi, cu mult cel mai important este dobândirea prieteniei[408].

28. Aceeaşi convingere ne face să avem încredere că nimic teribil nu e nici etern şi nici chiar de lungă durată şi în domeniul lucrurilor limitate ne arată că cea mai mare securitate se obţine prin prietenii[409].

[149] 29. Dintre dorinţele noastre, unele sunt fireşti <şi necesare; altele sunt fireşti>, dar nu sunt necesare, iar altele nu sunt nici fireşti, nici nececare, ci se datoresc numai unei păreri iluzorii[410]. [Epicur consideră ca fireşti şi necesare dorinţele care suprimă durerea, ca, de exemplu băutura, când suntem însetaţi; pe când prin dorinţe fireşti, dar nu necesare, el înţelege pe acelea care numai diversifică plăcerea, fără să caute să înlăture suferinţa, ca, de exemplu, mâncărurile scumpe; prin dorinţele care nu-s nici fireşti, nici necesare, el înţelege cele referitoare la coroane onorifice şi la obţinerea unei statui][411].

30. Și în dorințele naturale, acelea care nu duc la suferință când nu sunt satisfăcute, dar sunt urmărite cu pasiune, se datorează tot unei opinii iluzorii, și dacă nu sunt înlăturate, nu-i din pricina naturii lor proprii, ci din pricina părerii iluzorii a omului[412].

[150] 31. Justiția naturală este un contract încheiat între oameni cu scopul de a nu se vătăma unii pe alții și a nu fi vătămați de alții[413].

32. Față de acele animale care nu-s în stare să încheie un contract, în scopul de a nu vătăma și a nu fi vătămate, nu există nici justiție, nici injustiție; iar acele popoare care n-au putut sau n-au vrut să încheie înțelegeri mutuale în scop asemănător, sunt în același caz[414].

33. Nu există o justiție absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, din oarecare teritorii, în relațiile lor reciproce pentru a nu vătăma și a nu fi vătămați.

[151] 34. Injustiția nu-i un rău în sine, ci numai în urmarea ei, prin teama produsă de bănuiala pe care o are făptuitorul că nu va scăpa neobservat de cei puși să pedepsească asemenea fapte.

35. Nu e posibil ca cel care a călcat, pe ascuns, convenția reciprocă de a nu vătăma și a nu fi vătămat să creadă că va rămâne nedescoperit, chiar dacă a scăpat de mii de ori până în prezent, căci, până la sfârșitul vieții, el nu-i sigur că nu va fi descoperit.

36. Luată în general, justiția este aceeași pentru toți, anume un mijloc oarecare găsit util, pentru relațiile reciproce; dar, în aplicarea ei la cazurile particulare ale unei țări și la procese[415] de orice fel, nu toți găsesc același lucru ca fiind drept.

[152] 37. Printre lucrurile socotite juste, orice este probat ca fiind de folos în nevoile relațiilor mutuale este, prin aceasta, considerat ca just, fie că e sau nu același pentru toți; și în cazul când se face o lege și nu se dovedește potrivită pentru folosul relațiilor mutuale, atunci aceasta nu mai e justă. Și dacă folosul care-i exprimat prin lege ar varia și ar corespunde numai un timp cu concepția primă[416], cu toate acestea, pentru timpul acela era justă, pentru cei care nu-și bat capul cu vorbe goale, ci privesc numai faptele.

[153] 38. Când, fără vreo schimbare în situaţia lucrurilor date de legile stabilite, după ce au fost judecate prin urmările lor, au fost văzute că nu corespund cu preconcepţia de justiţie, asemenea legi nu erau cu adevărat juste; chiar dacă legile au încetat de a fi folositoare, ca urmare a unei schimbări în împrejurări, în acel caz însă legile au fost juste, cât au existat, când au fost folositoare pentru relaţiile reciproce ale cetăţenilor şi în urmă au încetat de a fi juste, când au încetat de a fi utile[416 a].

[154] 39. Acela care a ştiut mai bine cum să întâmpine teama de duşmanii din afară a strâns, într-o singură familie, toate fiinţele câte a putut; iar pe acelea pe care n-a putut, în orice caz, nu le-a tratat ca duşmani; iar când şi acest lucru l-a găsit peste putinţă a evitat orice relaţie şi în măsura în care era util, le-a ţinut la distanţă[417].

40. Acei care au fost cei mai în stare să creeze relaţii de încredere reciprocă cu vecinii lor şi-au petrecut cea mai plăcută viaţă, unii în societatea altora, având cea mai sigură garanţie, şi au gustat deplina încredere aşa de mult, încât dacă unul din ei murea înainte de vreme, supravieţuitorii nu-i deplângeau moartea, ca şi cum aceasta ar fi ceva demn de milă[418].

NOTE

[1] Cartea a X-a, consacrată în întregime lui Epicur a fost editată pe tranşe risipite în diferite capitole ale lucrării sale de Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, lucrare fundamentală pentru cunoaşterea izvoarelor greceşti şi latineşti ale epicurismului. Cele trei scrisori autentice ale lui Epicur despre filozofia sa, inserate de Diogenes Laertios în cartea a X-a şi *Kýriai dóxai*, au avut parte de o ediţie separată, pregătită de P. von der Mühll Leipzig, 1922. Între alte traduceri cuprinzând întreaga operă a lui Diogenes Laertios, citãm valoroasa traducere din 1914 a lui A. Kochalsky a cărţii a X-a consacrată lui Epicur din Diogenes Laertios. Au mai fost editate noi fragmente din Epicur şi epicurieni, găsite pe papirus mai ales din Herculanum, mai cu seamă de filologii italieni. Pentru cunoaşterea lui Epicur şi a filozofiei lui este importantă opera *De rerum natura* a lui Lucreţiu, cu cele trei comentarii care s-au dat şi care citează mereu şi textele paralele din Epicur sau despre filozofia lui Epicur ce

s-au conservat din antichitate: 1) Karl Lachmann, 1882, 2) H.A.J. Munro, 1893, și 3) L. Robin-A. Ernout, vol. I-III, 1925-1928. Cele trei scrisori ale lui Epicur sunt traduse de A. Ernout, *Lucrèce*, în vol I, p. LIX-CXXIII.

[2] Tatăl lui Epicur, *Neocles*, era cetățean atenian și cleruh la Samos. Pentru cleruh: vezi mai jos n. 4. Neocles acesta e citat și de alți autori: Ptutarh, Strabon. De profesie era învățător. *Chairestrate*, mama lui Epicur, este citată și în *Lexiconul Suda*. *Metrodor din Lampsacos* a fost discipolul cel mai iubit al lui Epicur și a murit înaintea acestuia. E citat adesea și de alți autori. Copiii lui sunt citați în testamentul lui Epicur, pe care îl vom vedea mai departe. Metrodor este adesea menționat de Diogenes Laertios. Aici avem citată lucrarea lui *Despre nașterea bună, Peri eugeneias*.

[3] Este vorba de *Heracleides Lembos*. El a rezumat opera lui Sotion și cea a lui Satyros.

[4] Atenienii, formându-și imperiul maritim sub numele de Liga maritimă, se purtau destul de brutal cu așa-numiții „aliați" ai lor. Astfel ei au obligat unele cetăți din ligă să cedeze o parte din terenurile lor agricole, le-au împărțit în loturi, numite *cleruhii*, fiindcă erau atribuite prin tragere la sorți, și au instalat pe ele cetățeni atenieni. Prin aceasta ei atingeau un dublu scop: pe de o parte scăpau de un număr de săraci incomozi, oameni fără existența asigurată în Atena, iar pe de alta îi controlau pe „aliați", împiedicându-i de a face defecțiune.

[5] La 18 ani Epicur vine la Atena spre a-și face serviciul militar, ca efeb, în anul 323 î. Chr. E data cea mai certă din viața lui. În același an Aristotel se refugiază la Chalcis, în urma morții lui Alexandru cel Mare.

[6] *Perdiccas*, faimos general al lui Alexandru Macedon; *Colofon*, cetate din Asia Mică nu departe de Milet. Colofon e colonie ioniană și patria lui Xenofanes.

[7] În cronologia oficială a Atenei anii erau indicați cu numele arhontelui eponim. *Anaxicrates* a fost arhonte în anii 307/306 î. Chr.

[8] Școala și-a fondat-o Epicur în acest timp, puțin după a doua venire a sa la Atena, în 307/6.

[9] Aici se spune că Epicur a început să studieze filozofia la 14 ani. Dar mai departe, tot la Diogenes (X, 14), ni se spune că a făcut acest lucru la 12 ani. În orice caz, ca profesor de filozofie a funcționat mai întâi la Mytilene și Lampsacos (309 î. Chr.), la vârsta de 32 de ani, cu doi ani înainte de a veni pentru a doua oară la Atena.

[10] *Apollodoros* epicurianul, numit și „tiranul grădinii" (= școlii epicuriene) se întâlnește de mai multe ori citat de Diogenes (X, 24). Aici se menționează lucrarea lui, *Viața lui Epicur*, în cel puțin două cărți.

[11] Hesiod vorbește de Chaos, ca începutul lumii, în *Theogonia* sa, v. 116.123. 700. 814, *Hermip* din Smyrna – cunoscut biograf, de care am vorbit de nenumărate ori. Filozofia lui Epicur se bazează în părțile ei esențiale, mai ales fizica, pe atomismul lui Democrit, însă cu modificări importante și originale.

[12] Vezi Diels, *PPhF*, nr. 51, p. 197 (Timon).

[13] *Philodemos din Gadara* în Syria (pe la 60 î. Chr.), important mai ales prin faptul că un număr mare din operele sale numeroase s-au păstrat în parte pe papirusuri din Herculanum. Vezi lista acestor scrieri la Ueberweg-Prächter, *Grundriss*. I, 1926, p. 439-441. Pentru *Canonica* lui Epicur şi teoria cunoaşterii e deosebit de importantă lucrarea *„Despre semne şi semnificari"*. Despre fraţii lui Epicur: *Neocles* (acelaşi nume cu tatăl) mai apare în *Lexiconul Suda*, la Plutarh şi la Cicero. *Chairedemos* apare în *Suda*. *Aristobulos* nu ne e cunoscut din altă parte. *Mys*, sclavul lui Epicur, mai apare şi la Aulus Gellius şi Macrobiu (*Mys* înseamnă „Şoarece"). Se dau adeseea nume de animale la sclavi. Epicur a avut mulţi sclavi printre sectatorii săi, după cum vom vedea. Doctrina lui Epicur a avut mare priză asupra oamenilor simpli, modeşti, săraci.

[14] *Diotimos* stoicul mai apare şi la Athenaios şi la Sextus Empiricus. El e răuvoitor faţă de Epicur.

[15] Cine e autorul acestei noi atribuiri, nu ştim. Textul ar putea fi interpretat aşa ca el să fie tot Diotimos.

[16] Pasajul precedent are textul deteriorat şi e greu de corectat şi de interpretat. Acum cu privire la numele care se găsesc în textul de mai sus: *Poseidonos din Apamea* (cam 135-51 î. Chr.); este figura cea mai de seamă a şcoalei stoice medii, fondată de Panaitios din Rhodos (185-110 î. Chr.); *Nicolaos din Damasc*, istoric şi filozof, (sec. I î. Chr.), care a scris numeroase opere, pierdute, între altele *Despre filozofia lui Aristotel*. Sotion ne este cunoscut. Lucrarea sa cea mai importantă *Succesiunea filozofilor*, scrisă pe la 200-180 î. Chr., avea 13 cărţi, dintre care a XII-a consacrată lui Epicur. Despre Diocles şi *Obiecţiile* lui sau contra lui nu ştim nimic. Ne e greu să credem că este vorba de o operă a lui Sotion, întrucât nu mai e citată nicăieri. În fine, *Dionysios din Halicarnas* este cunoscutul istoric, retor şi literat (sec. I î. Chr.), a cărui operă vastă ni s-a păstrat în mare parte.

[17] *Leontion*, curtezană din Atena şi iubita lui Epicur; este menţionată şi de alţi autori, ca Plutarh, Athenaios, Cicero, Plinius. Numele de hetaire şi de sclave, cu formă de neutru, se întâlnesc adesea (vezi ceva mai departe, § 7).

[18] Fizica lui Epicur se bazează pe atomismul lui Leucip şi Democrit, iar etica lui Epicur se bazează pe morala cirenaicilor, adică a şcolii hedoniste, fondată de *Aristip din Cyrene*, aşa cum fizica stoică se inspiră din doctrina lui Heraclit, iar etica stoică din morala cinicilor, a şcolii fondate de Antistene din Atena. Totuşi, atât în fizică, cât şi în etică, epicureismul introduce modificări esenţiale faţă de doctrinele din care se inspiră, astfel încât, departe de a fi un decalc, filozofia lui Epicur are un caracter de profundă originalitate.

[19] *Timocrates* este fratele lui Metrodor. Acesta a fost prietenul şi discipolul iubit al lui Epicur, de fel din Lampsacos. Timocrates a părăsit mai târziu şcoala lui Epicur, atacându-l chiar (vezi Diogenes Laertios ceva mai departe). Timocrates e adesea citat de Plutarh şi de Cicero. *Herodotos* – scriitor; a avut legături cu Epicur, care i-a adresat o scrisoare de mare importanţă pentru cunoaşterea canonicii şi fizicii lui Epicur şi conservată integral de Diogenes Laertios, X, 35-83. „Paian" şi „Anax" sunt epitete date

lui Apollo. *Mithras*, vistiernicul lui Lysimah (general și, mai târziu, diadoh al lui Alexandru), este cunoscut numai din acest text. Plutarh citează pe un Mithras, sirian de origine, și filozof epicurian, care ar putea fi identic cu vistiernicul lui Lisimah.

[20] *Idomeneus din Lampsacos*, elev al lui Epicur și istoric; este adesea citat de Plutarh, Athenaios, Strabon etc. Epicur pare să-l fi iubit foarte mult și i-a adresat ultima scrisoare, pe care a scris-o în ziua morții sale și al cărei text e conservat de Diogenes, X, 22. După Cicero însă, *De finibus*, II, 30, 96, această scrisoare ar fi fost adresată lui Hermarchos, alt discipol.

[21] Aceasta și următoarele scrisori fac parte din scrisorile ticluite și puse sub numele de Epicur de Diotimos stoicul (vezi Diogenes Laertios, X, 3; vezi și mai sus nn. 14 și 15).

[22] *Leonteus din Lampsacos*, filozof discipol al lui Epicur, citat și de Plutarh, Strabon. Soția lui Leonteus, *Themista*, mai e citată și de Cicero, Lactantius, iar de Clemens din Alexandria sub numele de Themisto.

[23] *Pythocles*, prieten al lui Epicur, citat și de Plutarh. Epicur i-a dedicat o scrisoare cu o expunere despre meteori, care e păstrată de Diogenes Laertios, X, 84-116. Aceste citate din scrisorile precedente, chiar dacă ar fi autentice, nu depășesc cadrul unor scrisori familiare și dovedesc la Epicur un suflet cald și prietenos.

[24] *Theodoros*, adversarul lui Epicur, este citat numai aici de Diogenes Laertios și în cartea a II-a, 65, unde se menționează scrierea lui Theodoros *Despre secte*. Cartea a IV-a, citată în textul precedent, face parte din lucrarea intitulată *Contra lui Epicur*.

[25] *Metrodor din Lampsacos*, prietenul iubit și discipolul lui Epicur.

[26] Lucrarea *Despre scop* a lui Epicur este citată în lista operelor lui Diogenes Laertios, X, 27. Chiar dacă citatul din această scriere e autentic, rupt din contextul lui dă un sens care denaturează sensul moralei epicureice. Scopul, după Epicur, e plăcerea, iar plăcerea prin simțuri e un element ce se găsește la baza oricărei acțiuni a omului, dar este completată prin alte elemente care depășesc senzualitatea inițială, după cum vom vedea în cursul expunerii epicureice care va urma la Diogenes. Mai departe, scrisoarea către Pythocles, citată aici, nu este cea conservată la Diogenes Laertios, X, 84-116. Și aici, citatul rupt din context poate face cu totul altă impresie decât ar fi putut avea în ansamblul în care se afla.

[27] *Epictet din Hieropolis* (cam 60-140 d. Chr.), filozof din stoicismul nou, moralist sever și, desigur, adversar al lui Epicur (vezi Epictet, *Dissertationes*, III, 24, 38).

[28] *Timocrates*, fratele lui Metrodor (vezi mai sus, n. 19). Aici se citează lucrarea sa *Povești vesele*, cu câteva răutăți împotriva lui Epicur.

[29] Epicur, înainte de a veni la Atena, a ținut școală la Mytilene și Lampsacos (pe la 309-307 î. Chr.), unde au rămas discipoli de-ai lui. Aceștia sunt filozofii din Mytilene cărora Epicur le-a adresat o scrisoare care e pierdută.

[30] Avem aici patru nume de curtezane, dintre care trei au formă de gen neutru: *Mammarion*, latin, în legătură cu sânul, *Erotion* în legătură cu dragostea; *Nikidion* în

legătură cu victoria (desigur în dragoste) al patrulea nume *Hedeia* („Dulcea"). Vezi mai sus, n. 17.

[31] *Nausiphanes din Teos*, discipol al lui Pyrrhon şi sectator al lui Democrit. Mai e citat de Cicero şi de Sextus Empiricus. Lucrarea lui Epicur *Despre natură*, în 37 de cărţi, se află în lista operelor lui Epicur la Diogenes Laertios, X, 27. Urmează un citat textual din Epicur despre Nausiphanes, pe care îl tratează cu severitate.

[32] Scrisoarea lui Epicur despre Nausiphanes, din care se dă mai departe un citat, trebuie să facă parte din *Scrisorile* acestuia citate la finele listei lui Diogenes Laertios, X, 28.

[33] Linguşitori ai celor doi Dionysios, tatăl şi fiul, ambii tirani ai Siracuzei, la curtea cărora Platon a călătorit de trei ori fără să poată realiza intenţiile politice pe care le urmărea. „Platon cel de aur", peiorativ, înseamnă Platon cel lacom de aur, care cerea aur.

[34] Grecii vechi erau foarte înclinaţi de a-şi insulta chiar pe nedrept adversarii, iar filozofii nu făceau excepţie în această privinţă. *Democrit-Lerocrit* („Flecar") este un calambur, ca şi următorul, *Antidoros-Sannidoros* („Mişcător-de-coadă la daruri"). *Antidoros*, epicureic, citat şi de Plutarh. „Dialecticienii" sunt, desigur, megarienii. Pyrrhon e numit de Epicur ignorant şi incult. Vedem deci că, dacă Epicur a avut mulţi detractori şi a fost atacat cu violenţă, cu duşmănie şi în mod nedrept, nici el n-a rămas dator şi a întors violenţele şi insultele, lovind pe adversari în viaţă cât şi figuri ale gândirii greceşti moarte de mult.

[35] După ce a reprodus un număr de poveşti calomnioase şi jignitoare la adresa lui Epicur, în paragrafele următoare (9-12) Diogenes Laertios face un splendid elogiu al lui Epicur, arătând cumpătarea şi frumoasele lui calităţi morale.

[36] *Metrodoros din Stratonicea* e citat şi de Cicero. A nu se confunda cu Metrodor din Lampsacos, discipolul fidel al lui Epicur. Metrodoros din Stratonicea, în Caria, a trecut de la Epicur la Carneade.

[37] Despre *Mys* şi în general despre sclavii în şcoala lui Epicur, vezi mai sus, nota 13. Testamentul lui Epicur urmează puţin mai departe (§§ 16-22).

[38] Apollodoros epicureicul, numit *kepotúrannos* ?

[39] *Diocles din Magnesia*, autorul operii *Schiţă a filozofilor*. Nu găsim necesar de a şterge cu Apelt, după Roeper şi Martini, pe *dé* după Diocles. Informaţia cu preţul de cumpărare pe 80 de mine a grădinii de către Epicur o socotim ca venind de la Apollodor. Mai departe e citată cartea a III-a din *Schiţă a filozofilor* (probabil ultima).

[40] *Pitagora din Samos* este, poate, primul filozof care a fondat o şcoală în care discipolii duceau o viaţă în comun şi avea un caracter de congregaţie religioasă, formată din elemente aristocratice reacţionare, caracter pe care l-a păstrat într-o oarecare măsură Academia lui Platon şi după aceasta şi alte şcoli filozofice. Pitagoricienii vechi, pe timpul vieţii maestrului, aveau şi o comunitate de bunuri.

[41] Rămânem la lectura *plăcere*.

[42] Acest Athenaios pare a fi un discipol al lui Epicur şi nu-l întâlnim în altă parte.

[43] Adică oracolul din Delfi, preoteasa Pythia, care rostește profeții așezată pe trepied. *Pytho* = Delfi. Pythia este preoteasa de la Pytho.

[44] *Diocles din Magnesia*, citat de nenumărate ori cu opera *Schiță a filozofilor*.

[45] Este vorba de *Anaxagora din Clazomene*, cunoscutul contemporan și prieten al lui Pericle (vezi *Viața* lui la Diogenes Laertios, II, 6-15). *Archelaos din Atena*, filozof premergător lui Socrate și maestrul lui (vezi Diogenes Laertios, II, 16-17, *Viața lui Archelaos)*.

[46] Este vorba de *Diocles din Magnesia*. Din obligația de a-i învăța operele pe dinafară se vede importanța pe care Epicur o dădea doctrinei sale, nu atât din vanitate, cât din convingerea că ea dă omenirii un mijloc de a se mântui de teama de zei și de lumea cealaltă.

[47] *Apollodor din Atena*, cronograful, adesea menționat de Diogenes și de noi în note. Probabil că *Nausiphanes din Teos*, în calitate de adept al doctrinei lui Democrit, a fost socotit de Apollodor ca profesor al lui Epicur, deși am văzut mai sus că acesta se exprimă destul de jignitor față de Nausiphanes (vezi Diogenes Laertios, X, 7-8). Nu știm cine e acest *Praxiphanes*, profesor al lui Epicur, care nu se află citat în altă parte. Există un Praxiphanes din Rhodos, filozof peripatetician citat de Diogenes Laertios, Strabon etc., dar care nu poate avea nimic comun cu profesorul lui Epicur. Acest din urmă Praxiphanes ar putea fi același personaj cu Nausiphanes, cu schimbarea primei părți a cuvântului compus, cum se întâmplă adesea în greceşte. Clemens din Alexandria, *Stromata*, I, 64 (vol. II, p. 41, 1, Stählin), spune că, după unii, Nausiphanes ar fi fost profesorul lui Epicur. Diogenes Laertios, *Proom.*, I, 15, menționează pe Nausiphanes și Naukydes (după Diels o variantă de nume a primului) ca discipoli ai lui Democrit și profesori ai lui Epicur. Deci Praxiphanes din textul nostru ar putea fi o variantă a numelui lui Nausiphanes.

[48] Din scrisoarea lui Epicur către Eurylochos nu s-a păstrat decât acest fragment. Eurylochos nu e cunoscut din altă parte.

[49] Negarea din partea lui Epicur și a lui Hermarchos că ar fi existat un filozof cu numele Leucip își are importanța ei. Acesta este o figură vagă și doctrina sa e greu de separat de cea a lui Democrit. Paul Tannery s-a bazat pe aceste considerente pentru a da în vileag, cu oarecare rezerve, ipoteza că Leucip ar fi fost personaj într-un dialog al lui Democrit, care a devenit cu timpul personaj de sine stătător. După cum vedem mai departe la Diogenes Laertios, alți epicurieni, printre care Apollodoros, afirmau că Leucip a fost profesorul lui Democrit. *Hermarchos din Mytilene* este un discipol de seamă al lui Epicur și succesorul acestuia la conducerea școlii epicuriene. Hermarchos e citat de mai multe ori și în testamentul lui Epicur de la Diogenes Laertios, pe care îl vom parcurge în curând, precum și la diverși autori, ca Athenaios, Cicero etc.

[50] Pentru *Apollodoros epicureicul*, „tiranul grădinii", vezi mai sus, n. 10.

[51] *Demetrios din Magnesia*, autorul lucrării *Despre poeții și scriitorii omonimi*, adesea citată de Diogenes Laertios. *Xenocrate din Chalcedon*, discipolul lui Platon și al treilea scolarh al Academici platoniciene, după Platon și Speusip.

[52] *Aristophanes din Byzantion.* gramaticul, este, alături de Zenodotos şi Aristarchos din Samothrace, una dintre marile figuri ale filologiei antice, vestit prin lucrările sale asupra textului lui Homer şi a altor autori clasici. Aprecierile de aici despre stilul lui Epicur sunt interesante, dar contradictorii (vezi şi mai departe §§ 26-27).

[53] Lucrarea lui Epicur *Despre retorică* citată aici nu se găseşte în lista scrierilor (care e dată ca incompletă) lui Epicur de la Diogenes Laertios, X, 27-28.

[54] Formulele de salut sunt greu de tradus, ele fiind specifice fiecărei limbi. Aici am căutat să redăm sensul în care a căutat Epicur să modifice formula banală *chairein.*

[55] Între numeroşii filozofi purtători ai numelui *Ariston* este greu de recunoscut cel de aici. Cei mai cunoscuţi sunt: Ariston din Ceos, peripatetician prieten cu Lycon, (care a fost al patrulea scolarh al Lyceului) şi biograful peripateticienilor, şi Ariston din Chios, filozof stoician disident. Aici este vorba de un Ariston care a scris despre *Viaţa lui Epicur.*

[56] Acest Ariston îl acuză pe Epicur de plagiat. *Canonul* e o operă importantă a lui Epicur, care e pierdută. Titlul acesta se găseşte în lista operelor de la Diogenes Laertios, X, 27. *Nausiphanes din Teos* (finele secolului al III-lea î. Chr.). Lucrarea lui intitulată *Trepiedul* trebuie să fi tratat de teoria cunoaşterii.

[57] Platonicianul *Pamphilos,* al cărui elev ar fi fost Epicur la Samos după spusele lui Ariston, nu ne e cunoscut mai de aproape. E citat şi de Cicero şi în *Lexiconul Suda.*

[58] Aici se spune că Epicur ar fi învăţat filozofia începând cu vârsta de 12 ani; mai sus Diogenes Laertios (X, 2) vorbea de vârsta de 14 ani. Şcoala şi-ar fi întemeiat-o la vârsta de 32 de ani, deci pe la 309 î. Chr., la Mytilene şi Lampsacos mai întâi, apoi la Atena, începând din 307/6.

[59] Anul al III-lea al olimpiadei 109 este 342/1 î. Chr. şi în acelaşi timp anul arhontatului lui Sosigenes. *Gamelion* e a şaptea lună atică, corespunzând cu ianuarie-februarie, – este numită astfel fiindcă în acel timp se celebrau cele mai multe căsătorii. Platon a murit în 347, deci o diferenţă de doi ani faţă de socoteala cronografului Apollodor din Atena. Nici timpul de cinci ani cât ar fi stat la Mytilene şi Lampsacos nu corespunde realităţii.

[60] Olympiada 127 anul al II-lea adică 271 î. Chr., care e şi data arhontatului lui Pytharatos.

[61] *Hermarchos,* fiul lui Agemortos, din Mytilene, a succedat lui Epicur la conducerea scolii după moartea acestuia. Hermarchos e citat de nenumărate ori de Diogenes Laertios şi nu vom mai reveni asupra lui. Mai e citat de Cicero, Athenaios, Photios etc.

[62] Avem încă una dintre banalele epigrame ale lui Diogenes Laertios, de care acesta era foarte mândru şi pe care le-a adunat în colecţia sa, intitulată *Pammetros,* din care ia unele şi le inserează în *Vieţile filozofilor.* În epigrama de faţă. Diogenes a pus în două distihuri elegiace povestea morţii lui Epicur, pe care o dă mai înainte puţin, luată de la biograful Hermip.

[63] Aici se termină viața lui Epicur, pe care Diogenes o închide cu o formulă obișnuită biografilor la fine de capitol. Urmează testamentul lui Epicur (Diogenes Laertios, X, 16-21).

[64] Testamentul lui Epicur, ca și cele ale celorlalți filozofi – Platon, Aristotel, Theofrast, Straton, Lycon –, sunt documente de cea mai înaltă valoare pe care ni le-a transmis antichitatea, grație sârguinței lui Diogenes Laertios. *Amynomachos*, fiul lui Philocrates, atenian din demul Bate, pare a fi un prieten mai mult cu calități de administrator și om de afaceri decât filozof epicureu; tot astfel *Timocrates*, fiul lui Demetrios din demul atic Potamos, care nu trebuie confundat cu Timocrates disidentul, fratele lui Metrodor din Lampsacos.

[65] *Metroon* se numea templul din Atena consacrat zeiței Magna Mater, de origine frigiană, aflător în piața publică și în care se aflau și arhivele publice.

[66] *Hermarchos din Mytilene* este succesorul testamentar al lui Epicur la conducerea școlii, în care calitate a funcționat efectiv de la moartea lui Epicur (271 î. Chr.), nu se știe exact până când. După cum se vede, și mai târziu, toate deciziile pe care trebuiau să le ia mânuitorii averii lăsate de Epicur, Amynomachos și Timocrates, trebuiau să fie aprobate în înțelegere cu conducătorul efectiv al școlii: Hermarchos. E citat de mulți autori: Cicero, Plutarh, Athenaios, Photios. *Melite* este un district din Atica, consistând din orașul Atena propriu-zis și aflător în tribul Cecropis.

[67] *Enagismata* se numesc sacrificiile aduse morților. În timpurile vechi de tot, sângele victimei se turna pe mormânt și, printr-un canal, era condus în regiunea unde se afla gura mortului, cu intenția de a-l hrăni și a-i da o nouă viață. Un reziduu al acestei credințe se găsește în *Nekyia* lui Homer, *Odiseea*, XI, 23 și urm. (vezi și X, 524 și urm.). Astfel de *enagismata* prescrie Epicur pentru tatăl, mama și frații săi, precum și pentru sine de ziua nașterii sale, ziua a 10-a a lunii Gamelion. Apoi mai cere o serbare comemorativă în 20 ale fiecărei luni pentru sine și Metrodor. Acceptăm adăugarea în text a cuvântului *mnémen*, făcută de Aldobrandinus.

[68] Aniversarea fraților lui Epicur e plasată în luna Poseideon (decembrie-ianuarie), iar a lui Polyainos în luna Metageitnion (august-septembrie). *Polyainos* – fiul lui Athenodoros din Lampsacos, epicureu, discipol iubit al lui Epicur. S-a ocupat și de matematică. A murit, ca și Metrodor, înaintea lui Epicur. Citat de Cicero, Plutarh. *Lexiconul Suda*.

[69] Aici Epicur duce grijă de educarea fiului lui Metrodor cu numele de Epicuros și de cea a fiului lui Polyainos, ambii morți înaintea lui.

[70] Mai departe se îngrijește cu multă solicitudine de fiica minoră a lui Metrodor.

[71] Zestrea fetei va fi plătită de cei doi administratori: Amynomachos și Timocrates în înțelegere cu Hermarchos. Bărbatul ei urmează a fi ales de Hermarchos.

[72] *Nicanor*, discipol al lui Epicur, despre care nu știm decât că e citat aici cu solicitudine de Epicur.

[73] Cărțile, biblioteca sunt prevăzute în unele testamente și lăsate anumitor persoane. Spre exemplu, Theofrast lasă cărțile sale (incluzând, probabil, și cărțile lui

Aristotel pe care le avea tot el) lui Neleus din Skepsis (Diogenes Laertios, V, 52). Vezi şi dispoziţiile testamentare cu privire la cărţi făcute de Lycon (Diogenes Laertios, V, 73). Epicur lasă biblioteca sa urmaşului său la conducerea şcolii: Hermarchos.

[74] Liberarea de sclavi prin testament este obişnuită (vezi şi celelalte testamente de filozofi păstrate de Diogenes Laertios). Epicur liberează aici nominal trei sclavi şi o sclavă (cu nume la neutru: Phaidrion).

[75] Urmează textul ultimei scrisori, scrisă în ziua morţii lui, de Epicur lui Idomeneus (păstrat şi la Philodemos, *Vol. Herc.*[2], I, p. 125, 9). Această scrisoare se găseşte în traducere latină la Cicero, *De finibus*, II, 30, 96, dar este adresată lui Hermarchos (nu lui Idomeneus). Cum textele sunt identice, e greu să admitem, cum susţine Usener, că Epicur ar fi trimis la doi adresanţi scrisori cu text identic. Philodemos (*Vol. Herc.*[2], I, p. 128) mai dă textul unei scrisori pe care Epicur a scris-o în ultimele zile ale existenţei sale, dar cu text diferit, chiar dacă ideile sunt aceleaşi.

[76] Această splendidă scrisoare, la sfârşitul căreia se recomandă fiii lui Metrodor solicitudinii şi îngrijirii adresantului (ceea ce ar conveni mai bine pentru Hermarchos), ne ilustrează tema fundamentală a moralei lui Epicur. Plăcerea este scopul după morala lui Epicur, iar dacă omul are tăria să evoce cu deştulă intensitate clipele fericite pe care le-a trăit în trecut, el poate fi fericit şi în clipele de cea mai mare durere şi în chinuri, el poate fi fericit chiar închis şi ars în taurul de bronz al tiranului Phalaris, în care acesta îşi ardea victimele spre a se amuza auzind strigătele lor de durere ieşind sub formă de muget din gura deschisă şi din nările taurului.

[77] Nu trebuie să facem, ca alţi filologi, recriminări împotriva lui Diogenes Laertios fiindcă a pus aici, la sfârşitul acestei scrisori, formula de sfârşit a testamentului: „Acestea au fost condiţiile testamentului lui", în loc s-o pună înaintea scrisorii. Cum scrisoarea la finele ei conţine o ultimă dorităţă (îngijirea copiilor lui Metrodor), se putea socoti şi aceasta ca o dispoziţie testamentară.

[78] În paragrafele următoare, 22-26, se dă o listă a discipolilor lui Epicur, cu notiţe despre ei ceva mai detaliate decât de obicei şi cu liste de opere ale lor. Ceva similar la Diogenes Laertios se găseşte în *Viaţa lui Zenon*, când se vorbeşte de discipolii acestuia (VII, 36-38 şi, mai departe, 163, 166, 167, 174-175, 178, acest lucru de la § 163 mai departe în vieţi separate). Întrucât aceste liste le-am atribuit lui Sotion, credem că şi notiţa lui Diogenes despre discipolii lui Epicur şi lista operelor lor provin de la Sotion, fie direct, fie mai degrabă prin intermediul rezumatului operei lui Sotion, compus de Heracleides Lembos. *Metrodor din Lampsacos* – se dau două nume ca cel al tatălui: Athenaios şi Timocrates. Aceste ezitări în nume nu este ceva neobişnuit la greci (vezi mai sus nota 47). Timocrates e numele unui frate al lui Metrodor şi confuzia ca numele dat tatălui ar putea proveni de aici (dar nu trebuie să fie numaidecât aşa). Sande este numele mamei.

[79] Lucrarea *Timocrates* în trei cărţi a lui Epicur se găseşte citată în lista operelor lui Diogenes Laertios, X, 28.

[80] Despre sora lui Metrodor, Batis, nu știm nimic din altă parte. Idomeneus din Lampsacos, soțul ei, a fost un discipol al lui Epicur, adesea citat de Plutarh, Athenaios, Seneca, Strabon. Idomeneus era unul dintre intimii lui Epicur, căruia i-a adresat scrisoarea din ultima zi a vieții sale (Diogenes Laertios, X, 22; vezi și mai sus, nn. 20, 75 și 76).

[81] Scrierea lui Epicur intitulată *Metrodor* în cinci cărți se găsește în lista operelor lui Epicur (Diogenes Laertios, X, 28).

[82] Deci Metrodor s-a născut pe la 331 (era cu 11 ani mai tânăr decât Epicur) și a murit pe la 278 î. Chr.

[83] *Timocrates din Lampsacos*, fratele lui Metrodor, a părăsit mai târziu școala lui Epicur, devenind chiar adversarul acestuia (vezi și mai sus, n. 19).

[84] În § 24 urmează lista operelor lui Metrodor, provenită probabil de la Sotion.

[85] *Polyainos din Lapsacos*, fiul lui Athenodoros (vezi mai sus, n. 68).

[86] *Philodemos din Gadara*, vezi msi sus, n. 13.

[87] *Hermarchos din Mytilene*, fiul lui Agemortos, urmașul lui Epicur, după moartea acestuia, la conducerea școlii, ne este cunoscut din textele anterioare (vezi mai sus, n. 61). Cei mai de seamă urmași și discipoli ai lui Epicur sunt, desigur, Hermarchos, Metrodor și Polyainos. Ultimii doi au murit înaintea lui Epicur.

[88] Urmează o scurtă listă cu patru titluri din operele lui Hermarchos (după Sotion). La primul titlu considerăm numărul 22 ca nefiind cel al cărților, ci numărul scrisorilor. Apelt și Hicks traduc: „22 de cărți"; Kochalsky: „22 de tratate în formă de scrisori". Să ne gândim la ceva similar cu cele trei scrisori ale lui Epicur conservate de Diogenes Laertios și pe care le vom vedea mai departe. „Contra lui Platon" și „Contra lui Aristotel" sunt teme obișnuite și firești la epicureici.

[89] *Leonteus din Lampsacos*, filozof epicureu; mai e citat și de autori ca Plutarh, Strabon. Soția lui, Themista, mai e citată de Cicero, Lactantius și de Clemens din Alexandria sub numele de Themisto.

[90] *Colotes din Lampsacos* – filozof epicureu de seamă, împotriva căruia Plutarh a scris un întreg tratat *Prós Kolóten* (34 de capitole) care ni s-a păstrat. *Idomeneus din Lampsacos* – discipol de seamă a lui Epicur (vezi mai sus, n. 20).

[91] Știm că *Hermarchos* i-a luat locul lui Epicur la conducerea școlii; după Hermarchos a luat conducerea Polystratos (după Valerius Maximus, I 8, 17) împreună cu Hippocleides. Acestora le-a urmat la conducerea școlii *Dionysios* (pe la 200 î. Chr.); e îndoielnic dacă este același cu Dionysios transfugul, care a trecut de la stoici la epicureism și pe care l-am întâlnit în cartea a VII-a *Viața lui Zenon*. Urmașul lui la conducerea școlii a fost *Basileides*, necunoscut din altă parte.

[92] Pentru *Apollodoros* vezi mai sus, n. 10. De Apollodoros nu vorbește Diogenes ca succesor la conducerea școlii, nici la cei următori. Apollodoros ar fi scris peste 400 de volume (rulouri de papirus) (a doua jumătate a secolului al II-lea î. Chr.).

[93] Cei doi Ptolemei – unul negru, altul alb – nu sunt cunoscuți din altă parte.

[94] *Zenon din Sidon*, discipol al lui Apollodoros, este un important adept al şcolii de filozofie epicureică. Citat în afară de Diogenes şi de Cicero, Athenaios, Suda, Epiphanius. S-a ocupat şi de geometrie şi a fost combătut de Poseidonios (vezi la Proclus *in Euclid.*, p. 199 şi 214 şi urm., ed. Friedlein). Zenon din Sidon s-a născut pe la 160 î. Chr. *Philodemos din Gadara* a fost discipolul lui (contemporan cu Cicero). Lucrarea lui Philodemos *Peri semeion kai semeióseon* expune teoria concluziilor analogice şi inductive, bazată pe lecţiile lui Zenon din Sidon.

[95] *Demetrios Laconianul*, epicureu de seamă, citat şi de Strabon şi de Sextus Empiricus. Pare a se fi ocupat şi de geometrie (*Fragm. Herc.*, p. 27, 1061 Scott).

[96] *Diogenes din Tars*, filozof epicurian, poet şi gramatician, citat şi de Strabon. Opera lui *Spicuiri*, în cel puţin 20 de cărţi, este citată de mai multe ori de Diogenes Laertios (vezi X, 138).

[97] *Orion*, filozof epicureu; nu mai e citat de alţi autori şi nu ştim nimic de el.

[98] Alţi epicureici disidenţi, pe care veritabilii epicureici îi numesc sofişti, să fie oare urmaşi ai cirenaicilor ? Metrodor a scris 9 cărţi *Contra sofiştilor* (Diogenes Laertios, X, 24) şi poate în una din ele ataca şi pe aceşti epicurieni disidenţi.

[99] Urmează o listă de trei omonimi ai lui Epicur (după Demetrios din Magnesia ?), şi anume unul fiu al lui Leonteus şi al Themistei, despre care nu ştim altceva, nefiind citat de alţi autori; altul din Magnesia, despre care tot nu ştim nimic, şi al treilea gladiator, necitat în altă parte şi despre care nu ştim nimic. Aici lipseşte Epicuros fiul lui Metrodor (Diogenes Laertios, X, 19, testament), despre care tot nu ştim nimic.

[100] Ceea ce se spune mai departe despre scrierile, activitatea de scriitor şi felul de a scrie, stilul, e foarte interesant. Rulourile de papirus care constituie „cărţile" sunt numite aici *kýlindroi*, denumire care nu se mai găseşte, după cât ştim, în altă parte.

[101] Deci Epicur, contrar lui Hrysip, nu obişnuia să citeze textual alţi autori.

[102] Ceea ce spune Carneade cu privire la defectele de stil ale lui Hrysip este luat, poate, din opera lui Cleitomachos din Cartagina (Diogenes Laertios, IV, 67), întrucât Carneade nu pare a fi scris tratate despre filozofie (Diogenes Laertios, IV, 65). Despre numărul lucrărilor şi felul de a scrie al lui Hrysip, vezi Diogenes Laertios, VII, 180-181.

[103] Poate Zenon obişnuia să facă citate abundente (nu posedăm opere de-ale lui, aşa că nu putem nici confirma, nici infirma ceea ce se spune despre el). Dar pe Aristotel îl avem şi îl putem citi, aşa că putem afirma că nu e exactă afirmaţia de aici cum că el ar fi citat în mod abundent pe alţii. Dacă s-ar fi vorbit aici de lipsa unei redactări definitive la unele tratate acroamatice ale lui Aristotel, acest lucru ar fi fost exact.

[104] Avem deci o listă cu titluri alese din operele lui Epicur. Aici sunt citate 87 de cărţi (rulouri), pe când Epicur ar fi scris aproape 300 de cărţi.

[105] În lista precedentă provenind poate de la Sotion, sunt date 41 de titluri. *Despre natură* are 37 de cărţi. *Maxime fundamentale* ne sunt conservate de Diogenes Laertios, la finele cărţii a X-a, 138-154. Importanţă deosebită pentru logica şi teoria cunoaşterii la Epicur prezintă lucrarea *Despre criteriu* sau *Canon*, din nefericire

pierdută. Din *Peri phýseos* s-au recuperat părți importante, conservate în papirusurile de la Herculanum. *Chairedemos* este numele unuia dintre cei trei frați ai lui Epicur. Lucrarea este, poate, un dialog. *Hegesianax* este un prieten al lui Epicur, citat de Plutarh, *Non posse suaviter vivi sec. Epic.* 20. Și aici avem, probabil, un dialog. *Neocles* e numele unuia dintre frații lui Epicur (și al tatălui lui). Themista e numele soției lui Leonteus, un filozof epicurian. Neocles era și el filozof. Poate și această lucrare, *Neocles către Themista*, era un dialog sau era compusă sub formă de scrisoare.

Eurylochos către Metrodor este poate iarăși o scrisoare fictivă compusă de Epicur, în care Eurylochos este închipuit ca adresându-se în scris către Metrodor. La Diogenes Laertios, (X, 13) se vorbește de o scrisoare a lui Epicur către Eurylochos, în care Epicur afirma că el n-a fost discipolul nimănui și că a învățat totul de la sine. (Și Heraclit afirma acest lucru. Vezi Diogenes Laertios. IX, 5 și fragm. 101 Diels-Kranz[5-9]) Eurylochos trebuie să fi fost un discipol al lui Epicur.

Despre unghiul din atom. Nu știm de ce unghi în atom e vorba aici. Este vorba oare de atomii colțuroși sau de deviație ?

Despre destin e un subiect obligat la filozofii postaristotelici. Și la stoici, destinul este o problemă de prim ordin. La fel și *Despre pasiuni*. Timocrates este, desigur, fratele lui Metrodor din Lampsacos și disident al școlii lui Epicur.

Despre simulacre privește teoria percepției vizuale prin imaginile care se degajează ca niște pelicule din lucruri, călătoresc prin spațiu și, micșorate intră în organul nostru de văz, producând senzația (vezi mai jos, n. 117).

Despre reprezentare (Peri phantasias) – este vorba de reprezentarea în conștiință care rămâne după senzație, când obiectul senzației nu mai e prezent.

Polymedes, Timocrates, Metrodor și *Antidoros* sunt, probabil, dialoguri. Polymedes, probabil discipol al lui Epicur. Frații Timocrates și Metrodor din Lampsacos ne sunt cunoscuți. Antidoros, filozof, nu știm din ce sectă, e citat și de Plutarh. Epicur, la Diogenes Laertios. X. 8, îl numește, printr-un calambur, Sannidoros, „care dă din coadă la daruri". Antidoros înseamnă „recunoscător", „care răspunde la daruri".

Callistolas, nu știm al cui nume e. Nu se mai găsește în altă parte. Poate e un discipol mai obscur al lui Epicur. Probabil și aici avem un dialog.

Anaximenes, probabil tot un dialog. Nu știm cine este acest Anaximenes. Să fie cel din Milet ? (secolul al VI-lea î. Chr.). E puțin probabil. Mai există un Anaximenes din Lampsacos, retor și istoric (secolul al IV-lea î. Chr.). Acestuia ar putea să-i fie dedicată scrisoarea lui Epicur, întrucât era celebru în Lampsacos, unde filozoful nostru a avut legături. Diogenes Laertios (II, 3), în lista omonimilor lui Anaximenes, mai citează pe un Anaximenes din Lampsacos, nepot de soră cu retorul, care a scris *Despre faptele lui Alexandru*, deci un istoric.

Epicur trebuie să fi avut o bogată colecție de *Epistole* cu caracter filozofic, științific, din care trei ne-a păstrat Diogenes Laertios.

[106] După lista scrierilor principale ale lui Epicur, Diogenes Laertios anunță intenția sa de a da textul a trei scrisori cu caracter filozofic și științific ale lui Epicur și pe deasupra textut *Maximelor fundamentale* ale filozofului, pentru a da cititorului posibilitatea de a-l cunoaște pe Epicur și gândirea lui în toate privințele.

[107] Acest „tu" e foarte interesant (*se* ca subiect al unei completive în scuzativ cu infinitiv). Acest lucru ne aduce aminte de personajul feminin căruia Diogenes i se adresa în *Viața lui Platon* (III, 47) în ocazie aproape similară: pentru însușirea doctrinei lui Platon. Firește, la *se* nu știm genul persoanei căreia i se adresează biograful nostru și ar putea fi pur și simplu vorba de cititor interpelat la persoana a doua (vezi mai sus, cartea a III-a, nota la § 47).

[108] Completarea, absolut necesară, dintre paranteze ascuțite lipsește în manuscrise. Ea se găsește în ediția lui Diogenes Laertios dată de Hieronymus Frobenius la Basel 1533, care avea la îndemână un manuscris independent, pierdut astăzi.

[109] *Scrisoarea către Herodotos* se ocupă de fizică (natură), *Scrisoarea către Pythocles* de meteorologie (*metársia*). Cuvântul grec indică atât astronomia, cât și fenomenele atmosferice, deci fenomenele cerești în general, după vechiul obicei grec. *Scrisoarea către Menoikeus* tratează etica epicureică. Dar mai întâi Diogenes își propune să spună câteva cuvinte introductive despre împărțirea filozofiei și despre teoria cunoașterii, lucruri care nu sunt cuprinse propriu-zis în subiectele tratate în scrisorile menționate mai sus. Și în această privință Diogenes Laertios și-a organizat foarte bine expunerea doctrinei filozofice a lui Epicur.

[110] Împărțirea filozofiei în trei părți – logica, fizica și etica – datează de la Xenocrates și a fost acceptată de școlile de filozofie dogmatice de după Aristotel. Am văzut că la fel împart stoicii filozofia. Și Epicur acceptă diviziunea tripartită a filozofiei, numai că dă primei părți numele de canonică în loc de logică. Aceasta din cauza elementului senzualist și materialist consecvent în teoria cunoașterii la Epicur, în care judecata și raționamentul sunt strict legate de senzație și de anticipație.

[111] Nu se poate regreta îndeajuns pierderea scrierii lui Epicur numită *Canon*. La Usener, *Epicurea*, partea de referate și cvasifragmente rezervate canonicii, cuprinde p. 177-190, fizica p. 191-262 și etica p. 263-341. Totuși canonica este partea cea mai puțin cunoscută și cea mai originală a filozofiei lui Epicur, și mai ales prezumțiile de la care ea pornește au în ele ceva modern și au avut o mare influență pentru formarea științei noi, lucru ce n-a fost încă îndeajuns pus în evidență. S-a declarat că Epicur nu avea preocupări științifice, că pentru el partea principală a filozofiei este etica și că de fizică și logică s-a ocupat numai fiindcă nu putea să nu se ocupe și de ele. Fără a tăgădui importanța eticii în sistemul lui Epicur, totuși aceasta este strict legată de fundamentarea ei teoretică ce se dă în canonică și în fizică, astfel încât acestea au o valoare tot așa de mare pentru sistem ca și etica. Nu putem da aici o justificare mai de aproape ale celor afirmate de noi mai sus, întrucât am depășit cadrul unui comentariu la Diogenes Laertios.

[112] Din scrierea *Despre natură* în 37 de cărți s-au păstrat ceva fragmente pe papirusuri din Herculanum. Dintre *Scrisori* avem trei, al căror text îl vom vedea mai departe la Diogenes Laertios.

[113] *Scrisorile, Despre felurile de viață* și *Despre scop* sunt și ele pierdute. Titlurile acestor scrieri și ale celor din nota precedentă se găsesc în lista scrierilor lui Epicur de la Diogenes Laertios (X, 27-28).

[114] Avem aici o scurtă definire a obiectului fiecăreia dintre cele trei părți ale filozofiei, care e foarte clară și folositoare.

[115] Epicureicii respingeau dialectica, deoarece la ei adevărul nu se descoperă printr-un joc dialectic al conceptelor. În acord cu senzualismul și materialismul lor, obiectul științei consistă în descoperirea lucrurilor neclare, neevidente, invizibile cu ajutorul lucrurilor clare, evidente, vizibile care le servesc primelor drept semne. Astfel fumul vizibil este indiciul, semnul existenței focului, care e neclar și invizibil pe dealul din fața noastră, unde se vede numai fumul. De altfel, la epicureici, nu poate fi vorba de implicații și cuprinderi de concepte unele în altele ca în opera logică aristotelică, după cum nu era vorba nici la stoici, cu logica lor așa de originală.

[116] „Sunetele, vorbirea naturală a lucrurilor însiși", limbajul natural pe care îl țin lucrurile din afară; se mai întâlnește la Diogenes Laertios, în cursul cărții a X-a, 37, 75, 87, 152, unde sunt date chiar textele lui Epicur. Și Lucrețiu, III, 931, spune *si vocem rerum natura repente mittat*, dar aici este vorba de o prosopopee cu caracter retoric și poetic. Vezi și Lucrețiu, II, 16: *naturam latrare*. Sensul la Epicur e mult mai adânc și cu caracter teoretic. Firește, nu este vorba aici de cuvinte reale sau sunete pe care le-ar emite natura și pe care noi avem rolul să le prindem, așa cum *vak*, cuvintele *Vedelor* la hinduși, există din eternitate și se propagă necontenit în universuri, având nevoie de urechea unor sfinți – *rși* – care să le audă și să le fixeze în scris. Iată ce credem că vrea să spună Epicur. Lucrurile din natură au corelații în care se prezintă astfel încât cele clar percepute sunt semnul pentru inducerea celor ce sunt neclare și ascunse. În această privință natura are un limbaj clar a cărui semnificație trebuie s-o înțelegem ascultându-l cu urechile minții și să le turnăm în cuvintele limbii noastre și să le fixăm în scris. Astfel Diogenes Laertios, X, 75, spune: „*Natura* (primitivă a omului) a învățat multe și a fost silită la aceasta de către lucrurile însăși".

[117] Înainte de a păși în textul extrem de concis al lui Diogenes în care expune *canonica* epicureică, iată câteva explicații, care nu pot fi și ele decât foarte scurte. Canonica lui Epicur are patru părți: 1. *Senzația*, cuprinzând și studiul *simulacrelor* prin care se produc senzațiile. 2. *Experiența* propriu-zisă, cuprinzând studiul *anticipațiilor*. 3. *Opinia*, aplicarea criteriului, și 4. *Știința* și teoria ei. În expunerea lui Diogenes Laertios se tratează destul de bine *senzația, anticipația* și *opinia*. Tot ce se spune este exact și adecvat. În schimb, ultima parte – știința – nu este de fel tratată. Noi ne vom ocupa de ele pe măsură ce va fi cazul în textele care vor urma. Aici relevăm numai că senzațiile și anticipațiile sunt totdeauna adevărate. Și viziunile nebunilor și imaginile din vis sunt adevărate.

Posibilitatea de eroare în cadrul filozofiei lui Epicur apare abia pe planul opiniei, unde este vorba de o compoziție a senzațiilor și anticipațiilor în care se poate ascunde o greșeală. Pe când senzațiile sunt elemente simple, tot astfel și anticipațiile, elemente intuitive care sunt totdeauna adevărate. Deci eroarea consistă și poate exista numai în compunere, în ceea ce e compus, pe când ceea ce e simplu, intuitiv și indivizibil este totdeauna adevărat. La fel spunea și Aristotel, fireşte însă cu totul în alt sens. După Aristotel, conceptele, formele nu sunt nici adevărate, nici false. Adevărul și eroarea apar pe planul judecății care leagă între ele mai multe concepte, legătură în care se poate strecura eroarea (vezi *Categoriile*, cap. 4, spre fine, și *De interpretatione*, cap. 1, spre fine). Criterii ale adevărului sunt declarate de către Epicur următoarele trei: afectele, anticipațiile și simțirile pasive, pasiunile care și ele sunt intuiții directe ale unor realități subiective, interne sufletului nostru.

[118] Epicureicii mai consideră drept criteriu al adevărului și proiecțiile reprezentative ale intelectului sau am mai putea traduce „reprezentările imaginative ale gândirii" (cf. și Sextus Empiricus, *A. M.* VII. 213-216). *Rezumatul adresat lui Herodotos* nu pare a fi scrisoarea pe care o avem. Cum textul citat mai departe nu se găsește nici în *Scrisoarea către Herodotos*, nici în *Maximele fundamentale*, el trebuie să fie din *Rezumatul adresat lui Herodotos*.

[119] Credem că tot acest pasaj este un citat din Epicur, din *Rezumatul adresat lui Herodotos*. Concepțiile materialiste ale lui Epicur sunt aici foarte clar exprimate. Senzația e elementul cel mai simplu al cunoașterii. Ea e irațională și lipsită de memorie. Ea nu se produce nici singură, nici nu adaugă ceva la ea; ea are o cauză externă etc. De aceea senzațiile sunt totdeauna adevărate, chiar și la nebuni și cei ce visează în somn. Cuvântul *epaisthémata* l-am tradus cu „apercepții". Acestea sunt elemente adventice ce se adaugă la senzația pură, și care dau un conținut amplificat prin experiență. Când percepem un câine, vedem și faptul că e de vânătoare, de o anumită rasă, mărime, culoare. Aceste *apercepții*, zice textul, dovedesc adevărul senzației de bază. Mai departe, durerea, care este o simțire internă, este tot așa de adevărată ca și ceea ce se vede și se aude. Acestea sunt punctele de pornire ale cunoașterii: ele sunt evidente, clare și trebuie luate drept semne cu ajutorul cărora se stabilește existența și adevărul lucrurilor neevidente, neclare. Mai departe se arată cum se nasc noțiunile, luând ca punct de plecare senzațiile, cu ajutorul întâlnirii directe, analogiei, asemănării și compunerii, folosindu-se și de ajutorul dat de rațiune. Tot ce produce efect este real, chiar reprezentările nebunilor și a celor ce dorm întrucât produc efecte: deci și ele sunt reale și adevărate.

[120] *Anticipația, prólepsis*, este foarte bine explicată aici. Ea este ceea ce experiența noastră adaugă ca elemente noționale la obiectele percepute prin simțuri. Noi nu vedem numai obiectul într-o senzație pură, ci percepem totodată că ceea ce vedem e un anumit animal, cu anumite calități etc. Aceste anticipații sunt și ele elemente simple, necompuse și ,ca atare, adevărate. Ele nu sunt o cunoaștere apriorică, cum era cazul la Platon. Epicur e senzualist și la el cunoașterea începe cu senzația.

Sufletul e *tabula rasa*. Deci anticipațiile se nasc o dată cu experiența senzorială. Ele consistă într-o proiectare a experiențelor noastre asupra senzațiilor actuale, fără a fi însă ceva ce se adaugă din afară. Dacă văd, percep un animal, îl percep totodată că e un câine că e de vânătoare, prepelicar fără ca aceste lucruri să fie un adaos exterior senzației, ci se află în însuși lucrul perceput. De aceea spunea Epicur că și anticipațiile, ca și senzațiile, sunt totdeauna adevărate (cf. și Cicero, *De nat. deor.* I, 16, 43).

[121] Vezi nota precedentă.

[122] Prin „obiectul unei păreri" e tradus termenul *doxastón*. Pe planul opiniei, care e o supoziție, apare adevărul și eroarea. Adevărată este opinia care este verificată sau nu e infirmată, iar falsă e cea care nu-i verificată sau este infirmată.

[123] „Ceea ce așteaptă" confirmarea se zice pe grecește *to prosménon*.

[124] Plăcerea și durerea sunt numite pasiuni, *páthe*. În text am tradus cu stări sufletești pasive. *Oikeion* înseamnă „potrivit", „propriu", iar *allótrion* „străin", „nepotrivit". Ele, plăcerea și durerea, constituie criteriul pentru ceea ce trebuie ales și ceea ce trebuie evitat. Prin urmare, deși plăcerea și durerea fac obiectul eticii, aici ele sunt privite drept criteriu pentru conduita dreaptă. În ultima propoziție a doxografiei de care ne-am ocupat (30-34) se vorbește de două moduri de cercetare: unul cu privire la lucruri și altul cu privire la cuvinte. Acestea fiind zise în mod rezumativ despre împărțirea filozofiei și despre criteriu, Diogenes Laertios trece la textul celor trei scrisori pe care le copiază mai jos.

[125] Diogenes Laertios a fost sever criticat pentru că introduce într-un text curent și unitar adausuri care tulbură continuitatea expunerii. La fel face și cu textul scrisorilor lui Epicur. Noi nu vedem ceva grav în aceasta. Diogenes nu s-a mărginit să copieze numai textul celor trei scrisori ale lui Epicur, ci a introdus din când în când reflecțiuni proprii. Noi vom da textul lui Epicur în mod continuu, iar cuvintele adăugate de Diogenes vor fi redate între paranteze drepte.

[126] Contrar cu ceea ce spune Diogenes Laertios în X, 14, cum că Epicur ar fi modificat formula obișnuită de salut adresată în scrisorile sale destinatarilor lor, aici, ca și la începutul celorlalte două scrisori, Epicur întrebuințează formula comună *chairein*.

[127] Manuscrisele au *autois*, ceea ce dă tot un sens acceptabil: „am pregătit pentru ei". Brieger citește *autós* „eu singur".

[128] Epicur are dreptate când cere ca oricine să cunoască liniile generale ale doctrinei lui, pentru a se putea ajutora și înțelege singur detaliile lucrurilor. Dar nu-i mai puțin adevărat că doctrina generală rezultă din cercetarea în amănunt a lucrurilor, din care trebuie să rezulte doctrina în forma ei cea mai generală. Această cale, am ales-o și noi atât la Epicur, cât și la ceilalți filozofi: am dat întotdeauna doctrina în linii generale a filozofului, care poate ajuta pe cititor să ajungă cu mijloacele proprii pe care le are la înțelegerea doctrinei filozofice în detaliile ei.

[129] Și restul textului, până la finele § 36, dezvoltă aceeași idee de mai sus din n. 128 și o completează. *Epibolé* în sens filozofic, gnoseologic, e greu de tradus. Se întâlnește mai ales în filozofia postaristotelică și în neoplatonism. Verbul este *epibállo*

şi, după sensul etimologic, înseamnă „a arunca deasupra". Noi am tradus aici *epibolé* cu „aplicare" şi ceva mai departe cu „cuprindere", în ultimul caz sub formă verbală.

[130] În manuscrise se găseşte *einai*, corectat de Meibomius în *eidénai*. Confuzia e foarte obişnuită (vezi Heraclit, fragm. 50 Diels-Kranz[5-9]).

[131] Despre legătura dintre cuvintele rostite şi lucrurile semnificate prin ele ca un produs al naturii sau ca limbaj natural, vezi mai sus n. 116. Usener a completat în text <*ie*> <"să meargă">.

[132] Manuscrisele cu *eite* au fost corectate de Arndt în *étite*.

[133] Am trădus aici *epibolé* cu „tendinţă" (vezi mai sus şi n. 129).

[134] Cuvântul *páthe* e tradus la noi cu „stări afective".

[135] „A semnifica", pe greceşte *semeioústhai*. „Lucrul care aşteaptă confirmare sau infirmare" este numit *prosménon*, iar „lucrul neclar, obscur" este *ádelon*. Vedem diferenţa fundamentală dintre obiectul cunoaşterii la Aristotel şi cel al lui Epicur. Pentru Aristotel, printr-un silogism, se dovedeşte că un predicat revine în mod necesar unui subiect. Pentru Epicur, un lucru perceput în mod clar prin simţuri devine un *semn* pentru a cunoaşte un alt lucru, care e ascuns, neclar, obscur. Prin urmare, la Epicur proba, demonstraţia unui lucru este de domeniul senzorial, pe când la Aristotel ele sunt de domeniul conceptual.

[136] La Epicur, lucrurile neclare, *ádela*, sunt obiectul principal al ştiinţei, care se descoperă cu ajutoul lucrurilor evidente (*enargeis*), date de simţuri. De primele se va ocupa, zice Epicur, în cele ce urmează.

[137] Aici Epicur formulează postulatul aproape general în filozoia greacă: *ex nihilo nihil* (Diogenes Laertios, IX, 44, despre Democrit). Mai departe, textul scrisorii e întrerupt de două rânduri, introduse de Diogenes Laertios sau poate de un scoliast.

[138] Mai întâi se aplică cele menţionate în n. 136. Vidul sau spaţiul numit şi natura impalpabilă este un *ádelon*, o realitate neevidentă, obscură. Existenţa lui este dovedită, semnificată prin existenţa mişcării, care este evidentă (*enargés*), constatată prin simţuri, care nu înşală niciodată. Iar raţionamentul sau proba prin raţionament este următoarea: mişcarea este evidentă şi nu se poate concepe fără vid, întrucât fără vid un corp n-ar avea unde să se mişte. Deci nu se pot concepe decât două realităţi: corpurile şi vidul, care sunt naturi integrale şi nu se pot concepe ca fiind calităţi incidentale, sau accidente ale altor lucruri.

[139] Iarăşi avem două rânduri adăugate de Diogenes sau de un scoliast. În cele următoare, Epicur se ocupă de corpuri. Ele sunt de două feluri: corpuri compuse şi corpuri elementare din care sunt compuse primele.

[140] Pasajul acesta se ocupă de elementele constitutive ale lucrurilor corporale, care sunt atomii. Atomii, în concepţia materialistă a lui Epicur, fac parte din lucrurile neevidente, deoarece noi nu le putem nici vedea, nici pipăi. Dar existenţa lor se probează prin raţionament, care dă o cunoaştere tot aşa de sigură ca şi cea a lucrurilor evidente. Pornind de la postulatul indicat mai sus (n. 137), Epicur raţionează astfel: dacă nimic nu se naşte din nimic şi nu piere în nimic şi dacă există corpuri compuse

care se nasc prin reunirea unor elemente preexistente și apoi pier prin desfacerea elementelor componente una de alta – căci dacă n-ar fi așa s-ar anula postulatul formulat –, urmează că există elemente prime, nesecabile, având natura plinului, care nu mai sunt distructibile. Acestea sunt atomii.

[141] În pasajul marcat prin această notă, Epicur se ocupă de infinitatea universului respectiv a vidului și a corpurilor elementare, a atomilor, cu o claritate și argumentare remarcabilă. După Epicur, infinitatea lumii este totuși un *ádelon*, un lucru neevident, care trebuie probat în felul propriu *canonicii*, metodei de cunoaștere epicureice. Și Aristotel întrebuințează metoda de demonstrație prin semn, pe care o numește *tekmérion* în *Retorica sa*. Dar aceasta se deosebește de silogismul științific, singurul care dă o cunoaștere adecvată a lucrurilor.

[142] Cuvintele grecești pentru „plin" sunt: aici *mestón*, iar mai sus *pleres*. Atomii sunt plinul, în opoziție cu spațiul vid, care e golul (*kenón*).

[143] Și aici aplică Epicur metoda sa de probare a lucrurilor neevidente cu ajutorul celor evidente. Iată argumentarea lui Epicur: lucrurile sensibile se prezintă sub forme diferite, (aceasta este evidentul, *to enargés*). Deci și atomii trebuie să fie diferiți ca forme și calități (aceasta este neevidentul, *to ádelon*, dovedit printr-un semn sau indiciu, *semeion*, căci altfel, dacă atomii ar fi la fel, și lucrurile formate din ei ar trebui să fie toate la fel.

[144] Aici vorbește Diogenes sau un scoliast. „Mai jos" traduce *endotéro*, care înseamnă propriu-zis „mai în interior", adică în partea scrisorii scrisă pe ruloul de papirus pe care trebuie să-l desfășuri mai departe ca să dai de textul în chestiune, deci în partea *interioră*, nedesfășurată a papirusului. Textul la care se referă scoliastul e § 56 de mai jos.

[145] Tot textul scoliastului (vezi mai departe 57).

[146] Vezi mai sus, n. 144.

[147] Iarăși un text inserat de Diogenes sau scoliastul lui. Se referă la textul scrisorii din § 61.

[148] În acest pasaj, Epicur se ocupă de mișcarea veșnică a atomilor, iarăși un *ádelon*, un lucru neevident, care trebuie probat cu ajutorul unor lucruri evidente dovedite prin simțuri. „Împletiturile de atomi" joacă un mare rol în doctrina lui Epicur, pentru formarea cosmosului și a tuturor lucrurilor din el. Termenul acesta și alții similari, exprimând ideea de îmbinare, legare laolaltă, împletire a atomilor, vor reveni mereu și mai departe. *Ta plektika*, întâlnit în același text puțin mai jos, înseamnă „cele ce sunt înclinate la împletire", deci anumiți atomi și formațiile lor, capabile de acest lucru.

[149] Vidul separă atomii, dar nu oferă nici o rezistență mișcării acestora, încât ei se pot ciocni și îndepărta unii de alții atât cât permite împletitura în care se află.

[150] Urmează un pasaj inserat în textul lui Epicur de Diogenes Laertios sau de un scoliast. Iarăși se trimite la „interiorul" papirusului și se mai citează o lucrare a lui Epicur, *Dodeka stoicheioseis*, care nu se află, cel puțin sub acest titlu, în lista operelor acestuia (vezi Diogenes Laertios, X, 27-28). Se vorbește de singurele calități pe care

le au atomii: formă, mărime (care se găsesc şi la Democrit) şi greutate (adăugată de Epicur, cu implicaţii importante pentru fizica şi morala epicuriană). Autorul acestui inserat remarcă în mod just că, după Epicur, „nici un atom n-a fost văzut cu ochii", deci relevă caracterul de *ádelon* al atomior. Pentru întreg acest inserat vezi textul scrisorii către Herodot mai jos §§ 54-56.

[151] Aici se închide expunerea, în linii mari, dar esenţiale, a doctrinei materialiste a lui Epicur, necesară şi suficientă, după părerea filozofului, pentru înţelegerea în detaliu a lucrurilor. Usener introduce în text, <*epi tais*>, cuvinte care sunt necesare şi par a fi căzute din neglijenţa copiştilor manuscriselor.

[152] Încă din timpurile cele mai vechi, filozofii greci au pus problema numărului lumilor existente la care au dat trei răspunsuri: o singură lume nenăscută şi nepieritoare, mai multe lumi, dar în succesiune, şi mai multe lumi existând concomitent. Vezi doxografii. Citãm mai ales pe Aetios, II, 1, 3; Anaximandru, Anaximene, Archelaos, Xenophanes, Diogenes (din Apollonia), Leucip, Democrit, Epicur spun că există lumi infinite la număr în spaţiul infinit care se nasc şi pier la fiecare perioadă cosmică (vezi şi Simplicios, *Phys.* p. 1121, 5 şi urm. ed. Diels). Epicur, în textul nostru, probează afirmaţia sa despre infinitatea numărului lumilor, mergând, ca de obicei, de la lucruri evidente, *enargé*, la cele neevidente, *ádela*. Vidul fiind infinit, ca şi atomii în număr (vezi mai sus § 41-42), şi lumile formate din ei trebuie să fie infinite ca număr.

[153] În 46 şi urm. avem celebra teorie materialistă a simulacrelor (*eidola*), prin care se face percepţia senzorială. Ea a fost formulată de Democrit şi acceptată în fizică şi de Epicur. Iată în câteva cuvinte această teorie: lucrurile emit de pe suprafeţele lor nişte pelicule formate tot din atomi, dar care n-au decât conturul exterior al obiectului care le emite. Aceste pelicule, imagini, se propagă prin spaţiul vid fără să se deformeze, se adaptează dimensiunilor simţurilor, ochiului şi intră în acestea, producând senzaţia de văz. Teoria aceasta, deşi pare naivă, e foarte importantă. Până la Democrit se credea că văzul are loc printr-un efluviu, o lumină, care emană din ochi şi merge să recunoască obiectul, ca un pipăit la distanţă. La Democrit şi apoi cu toată tăria la Epicur, lucrul este acela care trimite o imagine asemănătoare sieşi şi care ajunge până în ochi şi produce senzaţia de văz. Această teorie a avut mare influenţă asupra tuturor teoriilor materialiste despre senzaţie. În evul mediu ea este adoptată de Roger Bacon (secolul al XIII-lea), care combină cu ea o concepţie a acţiunii materiale a unui corp asupra altui corp la distanţă (vezi tratatul acestuia *De multiplicatione specierum* ed. J. H. Bridges, *Opus Maius*, vol. II, 1897, p. 407-552).

Cuvântul tradus de noi cu „amprente" este *týpoi*. Am reţinut sensul etimologic al cuvântului, care s-ar putea traduce şi cu „imagini".

[154] „Pentru" traduce pe *prós* adăugat de Usener.

[155] Avem aici cuvântul *eidolon* care îl redăm cu „simulacru" (lat. *simulacrum, imago, species* etc.).

[156] Expunerea percepției senzoriale prin ajutorul simulacrelor este succintă, dar destul de clară, în acest § 46. Mișcarea simulacrelor în vid este nespus de iute, ca și a atomilor. Încetineala și iuțeala sunt noțiuni relative cu rezistența opusă unui atom în mișcare prin ciocnire cu alt sau cu alți atomi, pe când în vid mișcarea are loc fără nici o opoziție și este de o iuțeală extremă.

[157] Am lăsat afară, în traducerea dată, *ouk* înaintea lui *ex oú*.

[158] Cu „datele simțurilor" am tradus *ta phainómena*.

[159] Cuvântul *aporrhaé* se găsește ceva mai sus în același paragraf al scrisorii către Herodotos și nu vedem de ce am lua un cuvânt diferit, cu sens similar.

[160] În fine să ne ocupăm de mersul ideilor în întreg § 47, care nu este ușor de pătruns și de elucidat. În paragraful anterior s-a spus că viteza de mișcare a simulacrelor este aproape infinită, din cauza aproape totalei lipse de rezistență a mediului (golul, vidul) în care ele se propagă. Într-un timp instantaneu, conceptibil numai prin rațiune, un corp mișcat nu poate ocupa mai multe locuri, dar acest lucru este posibil într-un timp real perceptibil prin simțuri. Pe când primul timp e imaginar și n-are durată, timpul real, dat prin simțuri, are o durată, în care corpul mișcat poate ocupa mai multe locuri. Astfel evită Epicur aporia mișcării a lui Zenon din Elea. În timpul imaginar, instantaneu, care e gândit cu rațiunea, săgeata ocupă un spațiu egal cu lungimea sa și atunci săgeata nu se mișcă și nu se poate mișca din locul său decât ieșind din lungimea sa. Pe când în timpul real, dat de simțuri, care are o durată, săgeata ocupă mai multe locuri în acest timp și, ca atare, se mișcă și este în mișcare. Fără ciocnire și fără rezistență, viteza de translație este aproape infinită, iar viteza se modifică, respectiv este micșorată prin ciocnire. Avem aici o prefigurare a principiului inerției din mecanica clasică a lui Galileo Galilei, care este preluată de la Democrit (vezi L. Lõwenheim, *Der Einfluss Demokrits auf Galilei*, în „Arch. für Gesch. der Philos.", VII (1894), p. 230-268).

Și simulacrele *eidola* sunt realități neevidente, probate, cu ajutorul datelor simțurilor, care sunt prin ele însele evidente. Rezistența opusă simulacrelor de mediul înconjurător este de obicei foarte mică, aproape inexistentă. Dar o oarecare rezistență totuși nu se poate tăgădui, din cauza numărului enorm de atomi care emană sub formă de simulacre, de pelicule succesive de la un corp și se transmite în spațiu.

[161] Prin iuțeala gândului, adică „o dată cu gândul". Epicur înțelege viteza aproape instantanee, adică infinită de producere și de propagare a simulacrelor (*eidola*).

[162] „Agregate" traduce pe *systáseis*.

[163] „Umplutură solidă" = *symplέroma*.

[164] „Astfel de naturi"; este vorba de naturile simulacrelor.

[165] „Este infirmat", precum „este confirmat". Aceștia sunt termenii tehnici epicurieni pentru proba, demonstrația făcută cu ajutorul datelor senzoriale pentru stabilirea unei stări de fapt care n-are evidență imediată.

[166] „Evidențele" = *enárgeiai*, „acordurile" = *sympátheiai*.

[167] Şi textul § 48 e greu, dar nu este neclar. Simulacrele se produc şi se propagă cu iuţeala gândului, deci aproape instantaneu. Degajarea lor de pe suprafaţa corpului are loc necontenit; unul fiind pornit, îi ia imediat altul locul pe periferia corpului, pentru a fi emis şi acesta şi imediat înlocuit cu altul, şi aceasta se petrece la infinit. Simulacrele păstrează ordinea şi poziţia atomilor din corpul emiţător, deci păstrează multă vreme nealterată forma exterioară a corpului (simulacrele fiind ele însele formate din atomi). Simulacrele nu conţin o umplutură solidă, ci sunt pelicule superficiale, extrem de subţiri şi goale în interior. Mai departe Epicur spune că există şi alte moduri de formare a simulacrelor şi că între noi şi lucrurile exterioare există acord (probabil ca acestea să emită simulacrele, iar noi să le recepţionăm).

[168] Această idee democritiană, adoptată de Epicur, este deosebit de importantă. Senzaţiile se produc prin ceva din afară, care emană de la obiecte şi care vine şi intră în noi, în organele senzoriale şi produce senzaţia, nu invers, în sensul că ceva emanat din simţurile noastre s-ar duce la obiecte şi le-ar sesiza ca printr-un pipăit la distanţă. Aceste teorii se referă mai ales la văz.

[169] Cuvântul grec pentru „a întipări" este *enaposphragizesthai*.

[170] Aici Epicur atribuie lucrurilor exterioare aceleaşi culori şi în general calităţi sensibile ca şi cele pe care le percepem la ele. Deci Epicur se pronunţă pentru existenţa lor obiectivă şi reflectarea lor prin intermediul simulacrelor în conştiinţa noastră. Nicăieri nu spune Epicur, cum făcea Democrit, că aşa-numitele calităţi secundare există numai prin convenţia omenească (vezi Diogenes Laertios, IX, 44). Cu toate acestea, şi Epicur, ca şi Democrit, admite că atomii n-au decât formă, mărime şi greutate (ultima adăugată de Epicur). Şi acest lucru îl justifică foarte frumos Epicur, mai departe, în scrisoarea de faţă, § 54. Atomii sunt elementul veşnic şi neschimbător din natură, pe când calităţile sensibile sunt supuse schimbării, apar, se pot modifica şi dispar. Dar după postulatul din §§ 38-39, nimic nu se naşte din nimic şi nu piere în nimic. De aceea calităţile sensibile schimbătoare nu există în atomi. Ele sunt legate de poziţia, ordinea şi mişcarea atomilor, fără ca aceasta să însemne, după Epicur, că ele nu există obiectiv, în afara noastră, în lucruri.

[171] Aluzie la teoriile după care raze de lumină sau emanaţii din noi merg din ochiul nostru spre obiectul din afară pe care îl sesizează şi îl percep. Vezi, spre exemplu, Empedocle, fragm. 84 Diels-Kranz[5-9], fragment de 11 versuri, precum şi textele care se află tot acolo. Focul din ochi iese prin canale potrivite şi merge în recunoaşterea lucrurilor sub forma unei emanaţii de lumină, pe când aceste canale prea fine nu lasă să iasă apa care se află de asemenea în ochi.

Epicur numeşte în textul nostru emanaţiile *rheúmata*.

[172] „Mărime adaptată" = *enarmótton mégethos*. „Imagini" aici traduce cuvântul *týpoi*. Încă odată Epicur insistă asupra faptului că lucrurile externe au aceleaşi culori şi aceleaşi forme ca cele pe care le percepem noi, prin simţurile noastre, la ele (vezi şi mai sus, n. 170)

[173] „Proporțiile" traduce cuvântul *sumpátheia*. Simulacrele păstrează proporțiile obiectului de la care emană, dar nu și mărimea, căci altfel n-ar putea intra în organul simțului, văzului în primul rând. Deci la simulacre se produce o micșorare proporțională față de obiectul emițător.

[174] „Sprijinul simetric" = *sýmmetros epereismós*.

[175] Vibrația sau palpitația, oscilația veșnică a atomilor în interiorul unui corp, se numește *pálsis* la Epicur și este oarecum un termen tehnic. Și aici avem intuiția genială a atomiștilor antici, care se apropie de ipotezele științei moderne, firește ținând seama de diferența timpurilor. Deci, și după atomiștii antici, întreaga materie, chiar în părțile ei constitutive cele mai mici, este într-o veșnică mișcare, chiar și acolo unde această mișcare nu este vizibilă și corpul macroscopic apare în repaus.

[176] „Reprezentarea" = *phantasía*.

[177] Continuitatea neîntreruptă a simulacrelor, care vin și se îndeasă unul după altul în organul nostru de simț, produc senzația, iar reziduul simulacrului produce reprezentarea obiectului absent în memoria noastră.

[178] Vedem aici pe Epicur afirmând net ceea ce am spus și noi la începutul comentariului nostru asupra scrisorii către Herodotos (vezi n. 122), și anume că falsitatea și eroarea apar atunci când formulăm o opinie despre lucruri (vezi mai sus, n. 117). Senzațiile, anticipațiile sunt fără greș. Ele sunt întotdeauna adevărate, deoarece se bazează pe un contact direct, pe o intuiție imediată și sunt lucruri simple. Pe când în opinie (*dóxa*) intervine compoziția și o dată cu aceasta posibilitatea de eroare. Aici se termină textul lui Epicur al § 50. Tot ceea ce mai urmează până la finele paragrafului este adăugat de un scoliast, și în aceasta urmăm părerea lui von der Muehll. Rossi, Usener, Merbach încep pasajul interpolat ceva mai jos. Textul este foarte stricat. În general, aceste adaosuri care întrerup textul scrisorii lui Epicur sunt de calitate foarte proastă. De aceea am fi înclinați să le atribuim nu lui Diogenes Laertios, ci unui scoliast mai tardiv. Noi urmăm textul stabilit de Usener. Notița stângace a scoliastului vrea să explice cum se produce eroarea în procesul formării unei opinii. Un fapt așteaptă confirmarea sau, cel puțin, neinfirmarea sa, și se întâmplă tocmai contrariul. Aceasta se produce conform unei mișcări în noi înșine care este legată de „construcția imaginativă" (*phantastiké epibolé*), dar nu identică cu ea, iar din acest decalaj între ele se produce eroarea, zice scoliastul. Eroarea, în orice caz, în teoria lui Epicur (ca și la Aristotel) consistă în compunere (care poate fi greșită), în opinia care este un proces complex și compus, pe când ceea ce este simplu (senzația, anticipația la Epicur) este întotdeauna adevărat.

La Aristotel, judecata care este o împletire, o legare a două concepte, este adevărată sau falsă, eronată, pe când conceptul este în afara noțiunilor de adevărat și fals, nu e nici adevărat nici fals.

[179] Vezi nota precedentă.

[180] Paragraful 51 se ocupă de asemănarea imaginilor într-un portret pictat sau sculptat sau a celor care apar în vise sau în orice altă formă de activitate a intelectului

sau a celorlalte criterii (senzaţiile, anticipaţiile şi pasiunile sau simţămintele pasionale ale sufletului, Diogenes Laertios, X, 31) cu cea a lucrurilor exterioare, pe care le numim reale şi de la care emană imaginile pe care le avem. Eroarea şi adevărul provin dintr-o activitate intelectivă a sufletului nostru, o mişcare, care e legată de construcţia imaginativă, dar nu identică cu aceasta. Această mişcare, activitate intelectivă trebuie să fie confirmată sau să fie infirmată pentru a ne putea rosti dacă o opinie este adevărată sau falsă. Textul dat între paranteze drepte de von der Muehll este socotit ca o interpolare şi e omis ca şi la noi în ms. Z şi ed. f. El se găseşte şi mai sus, la finele § 50, tot într-un text interpolat de scoliast.

[181] Prima parte a § 52 termină teoria percepţiei vizuale la Epicur. Dacă nu acceptăm, zice Epicur, doctrina simulacrelor şi a percepţiei vizuale aşa cum au fost formulate în paragrafele anterioare, atunci confundăm toate lucrurile şi nu mai putem distinge adevărul de eroare.

[182] Citim cu Bieger *ékthlipsin*. Verbul *ekthlibo* înseamnă „a scoate afară prin apăsare". De aici traducerea noastră: „apăsare".

[183] După ce în §§ 46-52 s-a ocupat de simulacre şi de modul cum se produce senzaţia de văz, în §§ 52-53 Epicur se ocupă de senzaţia auditivă şi de modul ei de producere. Epicur nu pare a admite că senzaţia de auz este produsă de o mişcare (vibraţie) a aerului provocată de sursa sonoră, lucru de mult cunoscut de greci. Cel mai vechi text despre senzaţia auzului la filozofii greci se găseşte la Archytas, secolul al IV-lea î. Chr. (vezi fragm. nr.1 Diels-Kranz[5-9]). Totuşi aici nu este clar exprimat ceea ce e sunetul. S-ar putea crede că pentru Archytas sunetul este o entitate pentru sine produsă de ciocnirea a două obiecte sau de emisiunea forţată a aerului în organul vorbirii sau într-un instrument muzical de suflat, entitate căreia îi cedează locul aerul intermediar, după puterea de emisiune a sunetului, aşa cum cedează aerul în faţa unei săgeţi lansate cu mai mult sau mai puţină putere. Mai târziu se va spune în mod curent că sunetul este o lovire a aerului. Epicur pare a admite să sunetul este un curent de natura unui suflu aerian care vine de la obiectul sonor şi intră în organul nostru de auz. El nu vorbeşte de propagarea unei mişcări vibratoare în mod succesiv în aerul care vibrează fără a face o mişcare de translaţie propriu-zisă. Deci sunetul, după Epicur, ar fi fluxul unor particule aeriene care merg de la obiectul sonor la urechea celui ce-l aude.

[184] Finele § 53 e consacrat senzaţiei mirosului. Toată lumea admite că mirosul e produs de efluvii care vin de la obiectul mirositor şi intră în organul mirosului, în nas.

[185] Începând cu § 54, Epicur se ocupă de calităţile atomilor şi intră în expunerea propriu-zisă a fizicii sale materialiste. Atomii, după Epicur, nu posedă calităţile sensibile pe care le au lucrurile perceptibile prin simţurile noastre, cum ar fi culoare, miros, gust etc., ci numai unele dintre ele, şi anume forma (*schéma*), mărimea (*méghetos*) şi greutatea (*báros*), aceasta din urmă fiind adăugată de Epicur la celelalte calităţi care, după Democrit, se întâlnesc la atomi.

[186] Atomii sunt nenăscuţi, nepieritori şi neschimbători ca şi realul (*to on*) lui Parmenide. Numai combinaţiile lor sunt schimbătoare, asocierea lor producând

lucrurile compuse din cosmos iar despărțirea lor produce pieirea lucrurilor compuse din ele.

În toate determinările proprietăților atomilor nu trebuie să uităm că avem de-a face cu lucruri invizibile, nu evidente de la sine cum sunt senzațiile, ci de proprietăți care trebuie să fie confirmate și să fie infirmate de evidența simțurilor și se mai cer să fie semnificate de către simțuri.

[187] Epicur spune că forma rămâne, chiar dacă se modifică, pe când calitățile se schimbă total.

[188] Ceea ce spune Epicur este că, dacă modificăm forma unui lucru prin amputarea unei părți, forma modificată rămâne totuși, pe când modificarea unei calități sensibile de altă natură (culoare, gust etc.) atrage după sine pieirea calității sensibile și inlocuirea ei prin alta. Deci, în domeniul macroscopic, forma are o poziție privilegiată, și acest lucru îl consideră Epicur ca un semn că forma are această valoare și în domeniul atomilor.

[189] După ce s-a ocupat de formă, în partea a doua a § 55 și începutul § 56, Epicur se ocupă de mărimea atomilor. Atomii au mărimi diferite, dar n-au orice mărime, căci de la un nivel în sus ele ar deveni vizibile, ceea ce e infirmat de datele senzoriale. În ce sens ? În sensul că nu există obiect vizibil, oricât de mic sau de tare, care să nu fie divizibil și deci depășind în mărime pragul de mărime al atomului. Până și firicelul de praf, cel mai fin, e divizibil. Însă diferitele mărimi ale atomilor (precum și pozițiile și ordinea lor) pot explică diferențele calitative ale lucrurilor. Corectura *am'edeia* a lui Usener pentru *amélei* din manuscrise este acceptată de toată lumea și o bună soluție pentru învingerea dificultății textului.

[190] În cele următoare, Epicur caută să dovedească imposibilitatea unei diviziuni la infinit a materiei. Chiar dacă textul grec transmis prezintă dificultăți, expunerea lui Epicur e clară. Prin ea, el vrea să ajungă la a demonstra că trebuie să se admită existența atomilor indivizibili din care sunt constituite toate lucrurile. Dacă Aristotel punea pe planul gândirii și al deducțiilor necesitatea unei opriri la principii prime nedemonstrabile și dacă refuza regresul la infinit al deducțiilor, aceste probleme le pune și Epicur (în urma atomiștilor) pe plan fizic real, proclamând necesitatea unei opriri în divizibilitatea materiei și interdicția de a merge cu divizibilitatea la infinit.

[191] Argumentul acesta la Epicur este o transpunere a celui formulat de Zenon din Elea pentru a arăta inexistența mărimii în domeniul fizic, pornind de la divizibilitatea la infinit a materiei. Firește, Zenon, ca fidel elev al lui Parmenide, vrea să demonstreze inexistența lumii date prin simțuri, pe motivul caracterului ei contradictoriu. Dacă o mărime fizică, un obiect, este format dintr-o infinitate de părți – și Zenon nu vede de ce s-ar limita posibilitatea de divizare la infinit în domeniul fizic – atunci aceste părți constitutive, infinite la număr, ale unei mărimi, sau au ele însele o mărime, sau n-au o mărime. Dacă au o mărime oricât de mică, atunci mărimea formată din ele nu există, căci ar fi infinită și ea, deoarece o cantitate oricât de mică adunată de un număr infinit

de ori dă infinitul. Iar dacă părţile n-au mărime, atunci nici mărimea întreagă nu există, întrucât 0 + 0 + 0 ... = 0

[192] Textul final al § 57 a făcut obiectul a diferite încercări de emendare (vezi la Kochalsky şi la ceilalţi editori şi traducători). Noi am căutat, ca totdeauna, să nu modificăm, pe cât posibil textul transmis de manuscrise. Ideea interesantă pe care credem a o putea degaja din text este că, după Epicur, numărul atomilor constitutivi ai lucrurilor şi ai universurilor este infinit, deoarece limitarea ar aduce limitarea faţă de ceva, şi acesta, la rândul lui, s-ar limita faţă de altceva, aşa încât aici nu există oprire, iar această situaţie din lumile reale se reflectă şi în gândirea noastră ca o necesitate logică. Deci Epicur limitează divizibilitatea înspre micime a lucrurilor la atomi. În schimb, numărul atomilor şi al lumilor formate din ei este infinit, şi gândirea n-are posibilitatea de a se sustrage acestei concluzii: limitarea în mic, nelimitarea în mare. Acest lucru e clar exprimat de Epicur în această scrisoare către Herodot ceva mai înainte. Vezi § 45, care e categoric în această privinţă. Fireşte, peste tot avem de-a face cu lucruri neevidente, a căror veracitate trebuie confirmată prin indicii obţinute prin datele simţurilor care sunt evidente.

[193] Cele două paragrafe, 58-59, trebuie luate şi interpretate împreună. Singura cunoaştere sigură şi primordială este dată de senzaţii. Atomii nu-i cunoaştem prin simţuri, deoarece ei sunt sub nivelul de percepere a organelor senzoriale. Deci şi cunoaşterea atomilor se va face prin analogia cu datele senzoriale. De aceea Epicur, în § 58, se ocupă de minimul perceptibil în senzaţie. Acest minim seamănă şi se deosebeşte în acelaşi timp de senzaţia obişnuită. Minimul în percepţie nu are părţi, întrucât, dacă ar avea, n-ar mai fi minim, şi în această privinţă se deosebeşte de lucrurile sensibile care au părţi. Dar în acelaşi timp minimul perceptibil trebuie să fie supus schimbării dacă lucrurile sensibile se schimbă, ceea ce e greu de înţeles dacă minimul perceptibil n-are părţi.

Analogia cu minimul perceptibil se poate întrebuinţa pentru a înţelege proprietăţile minimului la scara atomilor. Atomul are mărime, ca şi lucrurile sensibile, numai că mărimea lui este sub pragul minimului vizibil sau perceptibil. Atomii sunt limite ale lungimilor şi furnizează unităţi pentru măsurarea lungimilor, iar intuirea acestor proprietăţi ale atomilor se face prin raţiune.

[194] Textul § 60 este destul de greu de tradus. Pe deasupra, începutul originalului grec pare a prezenta şi deteriorări (vezi aparatul critic la von der Muehll şi comentariile la Kochalsky (p. 66 şi urm.). Traducerile pe care le-am avut la dispoziţie, ale lui Meibomius, Cobet, Kochalsky, Apelt, Ernout, Hicks şi Genaille, nu ne-au satisfăcut decât parţial. Iată cum înţelegem noi textul şi deci ideile lui Epicur. În spaţiul infinit nu există un cel mai sus şi un cel mai jos, astfel încât noţiunile de sus şi de jos n-au caracter absolut, sunt relative. Ceea ce e deasupra capului nostru poate fi la picioarele celor ce stau mai sus de noi, şi invers, ceea ce e la picioarele noastre poate fi deasupra capului celor ce stau sub noi. Aceasta însă nu împiedică să admitem o singură mişcare de translaţie în sus la infinit şi alta în jos la infinit, concepute ca fiind opuse una alteia.

Deci nu există un sus și jos absolut, dar există mișcare de translație absolută în sus și în jos la infinit. De ce aceste determinări ale lui Epicur, care în fond ar părea destul de comune ? Ele vor fi folosite pentru a determina mișcarea atomilor, în paragrafele care urmează.

[195] Paragraful 61 e foarte clar și conține o prefigurare genială a două legi ale fizicei moderne clasice. Prima spune: atomii, grei sau ușori, se mișcă cu aceeași viteză cât timp nu întâlnesc alți atomi care să le modifice viteza de mișcare. Aceasta se poate socoti ca o prefigurare a legii lui Newton după care corpurile în vid cad cu aceeași viteză, indiferent de greutatea lor, chiar dacă nu trebuie să trecem cu ușurință asupra diferențelor: la Epicur, este vorba de atomi, la Newton de toate corpurile; La Epicur este vorba de orice mișcare a atomilor, la Newton este vorba de căderea corpurilor, dar la ambii se pornește de la presupunerea că, materia fiind aceeași, și mișcarea ei este aceeași; mai departe Epicur se bazează pe deducția pornită de la lucrurile sensibile evidente (*enargé*) la lucrurile neevidente (*ádela*), pe când Newton se bazează pe experiență (tubul cu vid în care bucata de plumb cade cu aceeași viteză ca o bucată de vată); totuși însă trebuie să relevăm intuiția genială a grecului.

[196] A doua observație a lui Epicur afirmă că viteza de translație a atomilor rămâne aceeași atâta timp cât nu se modifică prin ciocnire. Avem aici iarăși o genială prefigurare a legii inerției din mecanica clasică formulată de Galileo Galilei, după care un corp își menține starea de repaus sau de mișcare, în acest ultim caz mișcându-se cu o mișcare rectilinie și uniformă la infinit, până nu intervine o forță exterioară care să modifice această situație. La Epicur aici este vorba iarăși de atomi și nu de corpuri în general. Aici el este, desigur, inspirat de Democrit, care are idei similare. Din numeroasele texte citâm pe Aristotel, *De caelo*, III, 2, p. 300 b, 8, și comentariul lui Simplicius, p. 583, 20. Reflecția lui Aristotel care acompaniază expunerea ideii lui Leucip și Democrit despre mișcare este de o naivitate justificată, poate, pentru timpul ei. Dar în același timp ea arată cât de departe era Stagiritul de marile probleme ale științei moderne. Spre deosebire de L. Löwenheim, („Arch. f. Gesch. d. Philos.", VII (1894), p. 230 și urm.) credem că Galileo Galilei s-a inspirat mai curând din Epicur, care era mai cunoscut, prin Diogenes Laertios și Lucrețiu, decât direct din Democrit (vezi și n. 160 de mai sus).

[197] *<phor> ethesetai* este o lectură foarte fericită a lui Hicks.

[198] *Ei <kai>*, completat de von der Muehll.

[199] Paragraful 62 este și el greu de înțeles și de interpretat, dar nu este drept a se recurge la ipoteza că textul e foarte corupt și a face modificări și adausuri la el, cum e cazul la Kochalsky (vezi p. 67 și urm.). Noi credem că greutatea textelor lui Epicur provine mai ales din faptul că nouă, modernilor, ne e greu să ne transpunem în spiritul doctrinei lui și felului lui de a gândi. Și, totuși, singura cale de cunoaștere exactă este de a-l înțelege pornind de la teoria lui epistemologică, așa cum rezultă din canonică. În § 62 este vorba de mișcarea corpurilor compuse, care nu se potrivește cu cea a atomilor care le constituie. Într-adevăr, atomii în corpul compus nu au o mișcare unică și viteză

egală, întrucât sunt solicitaţi în diverse direcţii, se ciocnesc între ei şi pierd parte din viteza lor egală cu cea a gândului, până ajung la o mişcare în ansamblul corpului compus pe care îl constituie, vizibilă şi cu simţurile noastre. Într-adevăr, în afară de alte mişcări, mai sus s-a vorbit de o vibraţie care face să fie lansate succesiv simulacrele, peliculele goale pe care le emit corpurile, simulacre formate tot din atomi, care se ajustează ca mărime şi intră în organul văzului, formând senzaţia de văz (vezi Diogenes Laertios, X, 50, şi comentariul nostru de mai sus, n. 175). Partea a doua a § 62 mi se pare foarte importantă pentru înţelegerea doctrinei lui Epicur. Singurele şi întotdeauna adevărate sunt tot ce e constatat prin simţuri şi ceea ce e cunoscut printr-o intuiţie a raţiunii. Acestea sunt criterii ale adevărului. În pasajul doxografic (X, 31) de mai înainte, Diogenes Laertios atribuia lui Epicur trei criterii. Primului din textul de faţă îi corespund *senzaţiile*, celui de-al doilea, „intuiţia raţională", îi corespund *anticipaţiile*. În textul X, 31 se dă un al treilea criteriu: simţimintele afective, care lipsesc în textul nostru din scrisoarea către Herodot, din cauză că nu era nevoie de ele aici. Ceea ce spune Epicur este că nu avem nevoie să împingem analiza prea departe şi să transpunem constatările din lumea sensibilă, din domeniul macroscopic în lumea atomilor, la scara atomilor. Fapt este că mişcarea cu viteză egală a atomilor este modificată pentru a ajunge la pragul perceptibil prin senzaţii. Dacă ar fi rămas mişcarea iniţială a atomilor, ea n-ar fi fost perceptibilă pentru noi prin simţuri. Dar şi noi, corpul nostru şi sufletul nostru, suntem formaţi din atomi având mişcarea lor iniţială de cădere în linie dreaptă (plus „deviaţia", de care va fi vorba în altă parte), astfel încât întregul sistem cosmic al atomilor îşi păstrează mişcarea iniţială cu viteză rectilinie egală şi aproape instantanee, iar ceea ce ajunge din mişcare la pragul senzaţiei constituie diferenţele de mişcări ale atomilor şi ale corpurilor compuse din ele produse de „deviaţie", de *clinamen*, şi care diferenţiind direcţiile de mişcare unele faţă de altele, le face perceptibile pentru fiinţele dotate cu facultatea de a avea senzaţii.

[200] Aici se dau iarăşi două criterii ale adevărului după care putem cunoaşte realitatea lucrurilor: senzaţiile şi afectele noastre. Epicur declară că ele dau certitudinea unei cunoaşteri adevărate. Ceea ce urmează §§ 62-68 putem considera ca un scurt tratat *Peri psychés, Despre suflet*, atât cât e necesar de posedat pentru a putea înţelege şi interpreta doctrina despre suflet a lui Epicur în detaliile ei, după cum spune însuşi filozoful nostru în § 68.

[201] Sufletul este format din atomi fini, mici şi rotunzi, care sunt amestecaţi în întreaga masă a corpului. Deci sufletul este material, ca şi corpul, numai că este format din atomi mai fini, rotunzi şi repezi la mişcare. Pentru întreaga psihologie a lui Epicur, trebuie comparată întreaga carte a III-a din *De rerum natura* a lui Lucreţiu.

Aici Diogenes Laertios nu afirmă că Epicur ar admite părţi diferite ale sufletului, una aeriană şi alta caldă, ci acestea sunt calităţi ale aceluiaşi suflet, care sub un aspect e aerian, de natura vântului sau suflului şi sub alt aspect este dotat cu căldură.

[202] Manuscrisele au *to méros*. Un text din Aëtios IV, 3, 11 (fragm. 315 Usener), important, spune că sufletul este un amestec din patru elemente: unul igneu, unul

aerian, unul pneumatic și un al patrulea care n-are nume, care posedă facultatea senzitivă, pe când pneuma dă mișcarea, elementul aerian repausul și cel igneu căldura corpului.

[203] Tot acest pasaj este o aplicare a metodei lui Epicur din *Canonica* lui. Sufletul și părțile lui fac parte din lucrurile neclare, neevidente, deoarece ele nu cad sub simțurile noastre, nu se pot vedea, pipăi sau percepe cu alte simțuri. Existența lui nu se poate constata și stabili decât prin evidențierea ei, prin desemnarea ei cu ajutorul facultăților și afectelor pe care le are. Astfel partea aeriană a sufletului ar fi dovedită după Epicur (textul lui Aëtios) prin repausul corpului, partea ignee prin căldură, partea pneumatică prin mișcarea corpului, iar partea ultimă la Diogenes, cea anonimă după Aëtios, își evidențiază existența prin facultățile ei, prin afecte, mobilitate și gândire.

[204] Capacitatea de a percepe senzații se datorește tot în cea mai mare parte sufletului, care, prin legătura lui temporară cu corpul care îl adăpostește, dă acestuia facultatea de a simți și a avea senzații, facultate pe care corpul o pierde atunci când sufletul se desparte de el. La Epicur, ca și la alți greci, moartea este separarea sufletului de corp. Dar, la Epicur sufletul, chiar cel dătător al facultăților raționale, este material, constituit din atomi fini, rotunzi mobili, pe când la Aristotel intelectul (*nous*) venea în om din afară în embrion și era o parte din rațiunea universală în care se întorcea după moartea omului. La fel pentru Platon, sufletul este ceva înrudit cu natura ideilor, care sunt imateriale, inteligibile, dar nu vizibile. Și la Epicur sufletul nu e vizibil, dar aceasta nu din cauza unei naturi diferite de cea a lucrurilor sensibile, ci din cauză că atomii din care e format nu sunt vizibili. La stoici, care sunt și ei materialiști, sufletul este foc amestecat cu aer cald, este *pneuma*, mai bine-zis e un suflu cald de natură ignee.

[205] Pasajul acesta, §§ 65 și 66 început, este ușor de înțeles și clar. Sufletul, deși de aceeași natură cu corpul, doar că e format din atomi mai fini, este cel care dă corpului facultatea de a simți și apoi celelalte facultăți psihice mai înalte derivate din senzații. La o simplă amputare a unei părți din corp, restul rămânând viabil, sufletul continuă să dea corpului facultatea de simțire. Dar dacă se destramă corpul, atunci se destramă și sufletul, care se desface în atomii din care era alcătuit. Rămân mai departe în ființă atomii sufletului, dar sufletul ca un agregat sistematic din atomii lui nu mai există.

[206] Aici avem un inserat în textul *Scrisorii către Herodot*, inserat care provine de la un scoliast. Ni se spune că, după Epicur, atomii din care e format sufletul sunt cei mai netezi și mai rotunzi, *superiori* acelora ai focului. Acceptăm traducerea lui Hicks pentru *pollo tini diapherousón* „cu mult superiori" în locul interpretării acestor expresii la Kochalsky, Apelt și Ernout: „cu mult deosebiți". Într-adevăr, atomii de foc, la Epicur, ca și la Leucip și Democrit, sunt tot rotunzi și netezi, ca și cei ai sufletului, încât deosebirea dintre ele nu poate consista decât în superioritatea acestora din urmă în finețe, rotunjime și netezime. La Platon, elementul foc are atomi de forma tetraedrului unul dintre cele cinci corpuri regulate. Textul din Aëtios (pe care Diels îl

declară ca provenind din *Physikon dóxai* ale lui Theofrast), II, 6, 5, spune că Pitagora ar fi atribuit particulelor constitutive ale focului forma de piramidă. Dar întreaga atribuire de cinci forme regulate, din care patru al elementelor şi al cincilea al universului, este de origine net platonică (vezi dialogul *Timaios)* şi este în orice caz posterioară lui Teetet, primul care a formulat teoria corpurilor regulate. În ce priveşte fragmentul 12 (Diels-Kranz[5-9]) din Philolaos, el poartă de asemenea pecetea falsului prin aluzia transparentă la cele 5 corpuri regulate. Mai departe avem iarăşi un *delon,* care evidenţiază metoda de probare a lui Epicur de la ceea ce e evident, dat prin simţuri (*enargés*) cu ajutorul unor semne, la ceea ce este neclar, ascuns, lipsit de evidenţă (*ádelon*). Aici avem afectele de teamă şi de bucurie care se produc în piept prin mişcările de contractare şi dilatare ale inimii. Acesta este elementul evident, care probează şi constituie semnul (*semeíon*) că partea raţională a sufletului (*to logikón*) se află localizat în piept (*thorax*), lucru care dintru început era neclar (*ádelon*).

La cuvântul lângă care este pusă cifra notei 206 avem un cuvânt corupt în mss: *porgmois,* care nu are nici un sens, cu alte câteva variante şi corecturi nereuşite, tot în manuscrise. Noi citim *porthmois* „strâmtoare" ceea ce paleografic necesită numai schimbarea unei singure litere, γ în θ. Ernout nu propune nimic. Somnul trebuie să provină sau din închiderea atomilor, sau din risipirea lor, dar din amândouă, *ad libitum,* mi se pare puţin verosimil. Deci textul, cu corectura lui Ernout şi a noastră, s-ar traduce astfel: „Somnul se produce atunci când părţile sufletului răspândite în tot corpul se revarsă şi se împrăştie şi după aceea se lovesc unele de altele la strâmtori". Dar ce să fie aceste strâmtori ? Canalele simţurilor şi trecerile de la unele organe la altele ? Nu putem aici să ne lansăm în conjecturi.

[207] Concepţia după care sperma se distilează şi provine din întregul organism al animalului se găseşte şi la Democrit (vezi Aëtios, V, 3, 6) şi învederează o dată mai mult legăturile dintre fizica lui Epicur şi cea a lui Democrit. Originea spermei era o preocupare constantă a filozofilor greci. Diogenes din Apollonia o numeşte „spuma sângelui": după Alcmaion, ea provine din creier (Aëtios, V. 3, 3. cf. Censorin, 5, 2 şi urm.) etc. Aici se termină inseratul scoliastului.

[208] După stoici există patru incorporale principale: exprimabilul (*lektón*), vidul (*kenón*), spaţiul (*tópos*) şi timpul (*chrónos*), după cum ne informează Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 218. După Epicur, zice Diogenes Laertios în textul nostru (X, 67), singurul incorporal independent este vidul. Acesta dă posibilitatea să existe mişcare. Mişcarea există (*enargés*), deci există şi vidul, prima fiind semnul care probează existenţa celui de-al doilea. După Epicur, timpul nu este un incorporal independent, ci este accidentul unui accident sau ceea ce survine la ceea ce survine unui lucru substanţial, (vezi Sextus, *A.M.*, X, 219, 238). Sufletul nu poate fi nici el incorporal, cum erau înclinaţi să afirme Platon cu şcoala lui şi Aristotel cu urmaşii lui, căci, dacă ar fi incorporal, sufletul n-ar putea nici acţiona, nici suferi o acţiune. În această privinţă Epicur e de acord cu stoicii.

[209] Vezi la începutul scrisorii lui Epicur către Herodotos, § 35.

[210] Deci aici Epicur a dat o expunere în linii generale a psihologiei sale, suficientă pentru cel ce o cunoaște spre a pătrunde și înțelege detaliile doctrinei despre suflet.

[211] Paragrafele 68-71 se ocupă de problema calităților sensibile și a raportului lor cu corpul de bază căruia ele aparțin. Calitățile sensibile se disting de corpurile cărora ele sunt afectate, deși ele constituie întrucâtva corpul, însă fără a se confunda cu el. Stoicii socoteau calitățile (*poiótetes*) drept corpuri. Epicur admite o realitate specifică a lor, fără ca ele să fie nici corpuri, nici incorporale. Ele au un caracter specific, acela al „accidentelor" (*symptóma*) care revin corpurilor, unele mai permanente sau constante, altele trecătoare. În orice caz, după Epicur, corpul nu este format din suma calităților sensibile pe care le are, ci este ceva în plus față de acestea.

[212] Calitățile sensibile sau accidentale nu sunt nici în categoria lucrurilor invizibile, nici nu sunt incorporale. Textul pare deteriorat. Usener presupune că e o lacună după cuvântul *aorátois* „invizibile". Totuși se înțelege destul de bine ceea ce vrea să spună Epicur.

[213] Avem aici termenul *enárgeia*, devenit tehnic, pentru a indica lucrul evident prin datele simțurilor.

[214] <*Katá*> pus de Hicks înainte de *ta sómata* dă o bună soluție a dificultății textului.

[215] În §§ 72 și 73, prima parte, Epicur se ocupă de timp. El constată că timpul nu este un accident ca celelalte pe care le sesizăm prin anticipațiile pe care le avem în noi în urma percepțiilor repetate. În formularea finală, Epicur ajunge la ideea că timpul este un accident al celorlalte accidente, formulare însă pe care n-o dă în această formă lapidară, dar care se găsește la Sextus Empiricus (*Adv. math.*, X, 219), luat din Demetrios Laconianul (vezi mai sus, n. 95), care atribuie lui Epicur definiția timpului ca accidentul unui accident (vezi și Sext., *A.M.*, X, 219-227, 240-244). După Epicur, un incorporal independent, pentru sine este numai vidul. Dacă lucrurile se împart în corpuri și incorporale, timpul după Epicur trebuie să fie un incorporal dependent, și anume accidentul unui accident (vezi și n. 208).

Timpul nu este cunoscut prin senzație, anticipație și celelalte procedee pe care le aplicăm la corpuri și accidentele lor, ci cunoașterea lui este obiectul unei evidențe imediate, pe care în textul nostru Epicur o numește *enárgema*.

[216] Epicur nu se complace a crea o terminologie nouă, ci preferă cuvintele obișnuite, cunoscute, chiar dacă în exprimarea doctrinei sale ele capătă accepții noi.

[217] Aici Epicur opune metoda demonstrativă veche, aristotelică, numită *apódeixis*, aceleia numită de el *epilogismós*, o simplă raționare sau considerare asupra unui fapt care are o evidență intuitivă: aici, spre exemplu, considerarea faptului că succesiunea zilelor și nopților, simțurilor și lipsei de simțire, mișcării și repausului sunt acompaniate de evidența timpului.

[218] Aici conclude Epicur spunând că timpul este un accident particular ale unor stări care ele însele sunt accidente.

[219] Un mic inserat al scoliastului. Acest *Marele rezumat*, pe care l-am mai întâlnit tot în pasajele adăugate de scoliast şi în §§ 39, 40 şi 73, pare a fi o lucrare diferită de scrisoarea către Herodot.

[220] Concepţiile lui Epicur despre lumile existente sunt iarăşi lucruri neevidente în sine (*ádela*), pe care el trebuie să le determine prin recurs la senzaţii, anticipaţii, intuiţii (*epibolai*) şi analogii. Aici avem despre compusul (*sýnkrisis*), care este lumea raportarea la asemănarea cu cele ce le vedem în mod obişnuit. Mai departe urmează un adaos al scoliastului. Ideea că Pământul plat ca o farfurie pluteşte pe aer este foarte veche şi datează de la Anaximene (vezi Aëtios, III, 15, 8, şi Aristotel, *De caelo*, II, 13, p. 294 b, 13, unde, alături de Anaximene sunt citaţi şi Anaxagora şi Democrit). Ideea aceasta ne apare înapoiată, într-un timp când pitagoricienii cunoşteau sfericitatea pământului.

[221] Trebuie să admitem cu editorii şi interpreţii că aici este o lacună şi că textul căzut a fost înlocuit cu cel al scoliastului. În afirmaţia scoliastului, fireşte după Epicur, cum că lumile nu sunt fiinţe vii, avem o polemică a lui Epicur contra stoicilor, care afirmau că lumea (una singură la ei) este animalul cel mai perfect.

[222] <*En*> este completat de Usener (cf. Gassendi). Seminţele plantelor şi animalelor se pot găsi în orice lume, iar dovada este că nu există o dovadă de limitare a lor la anumite lumi. Urmează o mică scolie relativă la creşterea plantelor şi animalelor, care se petrece la fel şi pe pământ.

[223] Textul lui Epicur vorbeşte numai de *phýsis*, natura, dar fără îndoială este vorba de natura omenească. Omul învaţă multe de la lucrurile înseşi, deci natura îl sileşte pe om să înveţe multe lucruri pentru a-şi satisface nevoile, iar raţiunea îl ajută să facă noi descoperiri.

Astfel se realizează progresul, al cărui ritm diferă de la un popor la altul şi de la o perioadă la alta.

[224] Lecţiunea este a lui Usener. Vezi aparatul critic la von der Muehll.

[225] Pasajul acesta din partea a doua a § 75, ca şi următorul (prima parte a § 76), se ocupă de originea limbii şi de modul de naştere a vorbirii în concepţia lui Epicur şi este extrem de important. Oamenii nu s-au întrunit pentru a stabili denumirile lucrurilor prin convenţie. Afectele şi închipuirile i-a făcut să scoată sunetele diferite de la o seminţie la alta, sunete care s-au fixat şi au devenit cuvintele limbii.

[226] Apoi au fixat oamenii aceste sunete în comun pentru a se înţelege unii cu alţii şi să nu dea loc la confuzii. Pentru lucrurile necunoscute de o comunitate, dacă unul dintre membrii ei a introdus lucrul, i-a dat şi o denumire care a fost acceptată prin raţiune şi de către ceilalţi membri, ca şi cum ar fi o legătură cauzală între lucrul respectiv şi denumirea dată lui.

[227] Epicur neagă că orânduirea cosmică ar fi creată de vreun zeu şi că acesta se interesează de soarta oamenilor. Acestea toate sunt îndreptate împotriva platonismului şi stoicismului, care admit providenţa zeilor. Zeii lui Epicur – probabil prin aceasta

face o concesie credințelor populare – există și trăiesc fericiți în spațiile dintre numeroasele lunii pe care el le admite că există (gr. *metakósmia* lat. *intermundia).*

[228] Deci necesitatea și fenomenele ce se produc cu constanță și periodic sunt inerente aglomerării de atomi care a format lumea.

[229] După Epicur, fericirea omului depinde de cunoașterea fenomenelor cerești și atmosferice care îngrozesc pe omul neștiutor, care le atribuie unor cauze mistice și finale.

[230] Vom vedea în § 79, care urmează, importanța explicării fenomenelor cerești prin mai multe cauze, care sunt fiecare în parte posibile, pentru a ajunge la fericire. Dar pe punctul din § 78, anume că ființa nemuritoare și fericită este cu totul lipsită de contradicții și tulburări, nu încape discuții după Epicur și nu e posibil de a da mai multe explicații ale acestei aserțiuni.

[231] În cele două paragrafe următoare, 79-80, Epicur se ocupă de explicarea fenomenelor cerești și de influența modului de explicare asupra fericirii omului. În fond, specialiștii care studiază mișcările corpurilor cerești și le cunosc foarte bine nu au cunoștință de cauzele acestor fenomene. Necunoscând cauzele lor adevărate, ei cred în concepții mistice ale cauzelor, și aceasta îi duce la nefericire. Nu suntem de acord cu Apelt (vol. II, p. 282, n. 72) cum că Epicur i-ar disprețui pe astronomi și că, în general, ar avea o atitudine antiștiințifică. Epicur nu este împotriva descoperirii adevăratei cauze a fenomenelor cerești. Dar la acestea avem de-a face cu lucruri neevidente pe care trebuie să le clarificăm prin analogia cu fenomenele din jurul nostru, sesizate prin senzații, anticipații și intuiții intelectuale. Toate acestea însă ne dau mai multe explicații ale fenomenelor cerești ca posibile. Epicur, în cadrul concepției sale, materialiste, prescrie să se accepte toate aceste explicații ca posibile și evitarea unui dogmatism antiștiințific care duce la concepții mistice, ca cele ale lui Platon, Aristotel și stoicilor.

[232] Deci găsirea de mai multe explicații pentru fenomenele cerești nu exclude precizia științifică a determinărilor făcute.

[233] Aceste fenomene intră în categoria lucrurilor care sunt *neevidente.*

[234] Epicur pune accentul în explicarea fenomenelor cerești, ca solstițiile, apusurile, răsăritурile, eclipsele etc., asupra analogiei cu experiența noastră zilnică din domeniul sensibil din jurul nostru.

[235] Obiectele cerești sunt văzute de la distanță, și convingerea că fenomenele astronomice și meteorologice se pot produce în mai multe feluri, pe mai multe căi, din mai multe cauze este de natură să ne dea liniștea sufletească pe care ne-o ia convingerea unei singure cauze a fenomenelor cerești greșit stabilite. Deci găsirea a mai multor cauze care explică fenomenele poate contribui la calmul sufletesc și la fericirea omului.

[236] <*Einai*> completat de Usener.

[237] Concepția despre corpurile cerești ca divinități se întâlnește la Platon, la Aristotel și la stoici, pentru a nu vorbi de neoplatonicieni. O astfel de concepție este

străină de filozofii naturaliști vechi. Numai la Alcmaion se întâlnește această credință (vezi Aristotel, *De anima*, I, 2, p. 405 a, 29; Cicero, *De nat. deorum*, I, 11, 27; Clemens din Alexandria, *Protrepticus*, 66, vol. I, p. 50, 20 Stählin) și probabil provine de la pitagoricieni. Nici Homer, nici Hesiod dintre vechii poeți a căror operă s-a conservat, nici vechii filozofi n-au această credință în divinitatea aștrilor. Originea ei este, desigur, babiloniană (vezi A. Chiappelli, *L'oriente e le origini della filosofia greca*, în „Archiv. f. Gesch. d. Philosophie", 28 (N. F., 21), 1915, p. 216 și urm.).

Ideea unui infern, Hades, unde se duc sufletele după moarte spre a suferi pedepse, idee care se găsește în miturile și legendele grecești vechi, precum spaima de insensibilitatea morții fac pe oameni să fie nefericiți. O dată cu clarificarea ideilor lor, prin cunoașterea pe care o dă fizica epicuriană, oamenii vor scăpa de teama morții care le amărăște zilele, știind că n-au de ce să se teamă de moarte.

[238] *Páthe* și *aisthéseis* sunt criterii ale adevărului. Vezi textul lui Diogenes Laertios, X, 31, unde se dau, după Epicur, trei criterii ale adevărului; „senzațiile", „anticipațiile" și „afectele". Epicurienii, urmași ai maestrului, mai adăugau „intuițiile reprezentative ale intelectului".

[239] Deci cunoașterea adevăratelor cauze ale fenomenelor cerești va libera pe om de temerile lui, care astfel va dobândi liniștea sufletească și fericirea.

[240] Ideea utilității unei cunoașteri a doctrinei epicuriene în rezumat, în liniile ei mari, revine mereu în această epistolă a lui Epicur ca fiind foarte utilă pentru discipolii lui.

[241] Prin „intuiție senzorială" am tradus *epibolé*. Cunoașterea doctrinei epicuriene dă discipolului acestei școli pacea sufletească.

[242] Avem aici formula finală pentru a indica sfârșitul scrisorii către Herodot și trecerea la a doua scrisoare către Pythocles.

[243] *Pythocles*, discipol și prieten al lui Epicur (vezi și n. 23 de mai sus).

[244] Despre acest *Cleon*, prieten al lui Epicur, nu știm nimic, nefiind citat, după câte știm, nicăieri în altă parte sau la vreun alt autor.

[245] *Metéora*."fenomene cerești", cuprind atât pe cele astronomice, privind corpurile cerești, cât și pe cele atmosferice, privind diferitele precipitații, furtuni etc.

[246] Credem că textul, așa cum îl dau manuscrisele, este de menținut, iar *bastázein* trebuie luat în sensul lui propriu: „ridici" cărțile mele cu scopul de a le studia și consulta.

[247] Vedem că Epicur însuși numește aici *Scrisoarea către Herodot* pe care am parcurs-o mai înainte *Rezumatul mic*, desigur, despre natură. Dar el pare a fi compus și un *Rezumat mare*, la care se referă cele ce scoliastul a inserat în *Scrisoarea către Herodot* (vezi 39, 40, 73).

[248] Aici Epicur declară că scopul cercetării fenomenelor cerești, ca și întreaga cercetare a naturii, este pacea sufletească obținută prin convingerea fermă asupra adevărului privitor la aceste fenomene. Dar ar fi o mare greșeală să se creadă că Epicur este un adversar al cercetărilor științifice, fiindcă declară că scopul suprem al filozofiei este fericirea omului. Aceasta, după Epicur, nu se poate obține decât prin cunoașterea

adevărată, autentică a naturii în general și a naturii umane în special, iar în ambele aceste domenii Epicur este un cunoscător demn de tot respectul și de toată admirația.

[249] Este vorba de cunoaștere. Să nu cauți să obții o cunoaștere pe care mijloacele avute la dispoziție nu-ți permit s-o dobândești. E o recomandație cuminte a lui Epicur, care n-are nimic agnostic în ea. Cât timp nu se cunoștea analiza spectrală, nu se putea ști cu precizie din ce materie sunt formați aștrii. Această cunoaștere nu se putea avea pe timpul lui Epicur, și în aceste condiții el recomanda să nu forțezi o cunoaștere pe care mijloacele avute nu-ți permit s-o capeți. Unii susțineau că aștrii sunt de natura focului, alții că sunt de natura pământului devenit incandescent prin viteza mișcării, alții aveau alte teorii. Epicur ar fi spus că toate explicațiile sunt valabile și trebuie menținute în măsura în care ele sunt confirmate ca posibile și nu sunt infirmate ca imposibile din experiența de toate zilele obținută prin senzațiile noastre.

[250] Epicur preconizează metode de cercetare diferite după domeniul de realitate cercetat. Nu la fel se cercetează felurile de viață, deci o problemă de etică, și problemele privind fizica. Și aici, într-un fel se vor cerceta fenomenele terestre pe care le constatăm direct prin simțuri și într-alt fel fenomenele cerești, unde trebuie trase concluzii din semne și analogii cu lucrurile terestre.

[251] „Natura intangibilă" (*anaphés phýsis*) este vidul, spațiul gol. Într-adevăr, după Epicur, toate lucrurile sunt formate din atomi sau corpuri și vid sau gol.

[252] Teoria atomilor și tot ce ține de ea este explicația științifică necesară și suficientă, unică a tuturor fenomenelor, după Epicur. Cu privire la ea, el nu admite drept posibile o pluralitate de explicații și o altă teorie a materiei, cum ar fi aceea a lui Empedocle sau Anaxagora.

[253] Deși, după Epicur, teoria atomică rămâne baza teoretică indiscutabilă a explicației fenomenelor de tot felul, aceasta admite însă pentru fenomenele cerești o explicație multiplă, din mai multe cauze posibile. Asupra acestui din urmă punct el pune o insistență deosebită, deci îi atribuie o importanță deosebită, și aceasta pentru fericirea omului, după cum vom vedea. Explicațiile dogmatice unilaterale duc, după Epicur, la misticism și la superstiție. Explicațiile multiple ale fenomenelor cerești, insistă Epicur, sunt posibile, păstrându-se acordul lor cu senzațiile care sunt criteriul adevărului.

[254] „Așa cum ne îndeamnă natura", „sfatul faptelor", în textul traducerii, este același lucru cu formularea din doxografia lui Epicur dată de Diogenes Laertios, X, 31 (vezi mai sus, n. 116).

[255] Epicur insistă mereu asupra legăturii dintre cunoașterea adecvată, adevărată a naturii și a legilor ei și fericirea omului. Fără o cunoaștere a naturii nu poate exista fericire după cum vom vedea mai târziu, căci altmintrelea omul crede în superstiții și e nefericit.

[256] Dacă există mai multe explicații ale fenomenelor cerești și atmosferice, toate egal de valabile și de justificate prin criteriile de cunoaștere, în cazul că nu se acceptă

decât una dintre ele, acest lucru se face în mod arbitrar şi se ajunge la explicaţie mitică, în loc de cea ştiinţifică, prin mai multe cauze.

[257] Fenomenele terestre pe care le cunoaştem direct prin simţurile noastre sunt semne prin care putem socoti cum se produc fenomenele cereşti care nu cad direct sub constatarea simţurilor noastre. Dar în domeniul fenomenelor cereşti se poate ivi posibilitatea de explicare prin mai multe cauze, care toate sunt confirmate sau *nu* sunt infirmate de experienţa noastră senzorială de pe pământ. Atunci se va lua şi cerceta fiecare fapt şi fel de explicare în mod separat, iar cele care nu sunt contrazise de experienţa noastră vor fi cauzele multiple ale fenomenelor cereşti. Partea aceasta de la începutul scrisorii către Pythocles (§§ 85-88) este în întregime foarte importantă din punct de vedere teoretic, prezentând metoda de explicare a fenomenelor cereşti şi meteorologice a lui Epicur, a cărei aplicare o vom vedea în corpul scrisorii.

[258] Nu vedem necesitatea de a elimina pasajul închis în paranteze drepte din textul scrisorii, cum au făcut Usener, Apelt şi Kochalsky. În schimb, von der Muehll, cu mici modificări şi Ernout păstrează acest text ca autentic.

[259] Vedem iarăşi tendinţa lui Epicur de a da explicaţii multiple ale fenomenelor cosmice, în măsura în care aceste explicaţii nu sunt infirmate de datele simţurilor.

[260] *Metacósmion* este numele dat de Epicur spaţiului gol dintre lumile (*kósmos*) lui, care sunt infinite ca număr. Pe latineşte *intermundium*. Aceste cuvinte sunt întrebuinţate la plural. Ne-am gândit un moment la redarea cu un cuvânt format de noi, „interlumi". Ne-am oprit la transcrierea cuvântului grec: „metacosm", format pe modelele macrocosm, microcosm.

„Unul din aşa-numiţii fizicieni" este, desigur, Democrit (vezi Diogenes Laertios, IX, 45; vezi şi Hyppolitos, *Refut. haer.*, I, 13, p. 16, Wendland şi alţi doxografi).

[261] Nu ştim de ce găseşte Epicur că concepţia lui Democrit despre formarea lumilor este mai în conflict cu fenomenele decât a sa.

[262] Eliminat din text de Usener, fără să fie absolută nevoie.

[263] La fel ca în nota precedentă.

[264] Acest recurs la senzaţie pe care o face Epicur este interesantă ca metodă, chiar dacă valoarea lui în fiecare caz concret este discutabilă.

[265] Mărimea aştrilor, după Epicur, în raport cu noi este atâta cât pare.

[266] Inserat al scoliastului, care însă reproduce ceea ce spune Epicur în *Peri phýseos*, cartea a XI-a. „Pentru acest lucru", adică pentru micşorarea luminozităţii în urma măririi distanţei.

[267] În ce priveşte mărimea reală a aştrilor, Epicur o declară ca fiind fie mai mare, fie mai mică, fie atât cât se vede. Aici se vede iarăşi recursul la explicări multiple, ca fiind toate valabile. Ideile lui Epicur în materie de astronomie sunt destul de retrograde şi el ignorează progresele făcute de această ştiinţă pe timpul său. Heraclit, pe timpul său, spunea că Soarele are lăţimea unui picior omenesc (vezi fragm. 3 Diels-Kranz[5-9]). Dar metoda de cercetare a lui Epicur nu e deloc înapoiată. Ea vădeşte un spirit ascuţit, chiar dacă aplicarea ei de către filozoful nostru nu este întotdeauna fericită.

[268] Epicur vorbește mereu de datele simțurilor și le aplică greșit aici ca semnele unei realități neevidente. Experiența noastră senzorială ne arată că un obiect se vede cu atât mai mic cu cât e mai departe de noi și că micșorarea lui în vederea noastră e proporțională cu distanța. Acum lucrul îl putea aplica pentru a constata că aștrii sunt mult mai mari decât se văd, din cauza distanței enorme la care se află. În felul acesta el ar fi ajuns la concepțiile astronomice mai aproape de realitate ale unor filozofi și astronomi înaintași.

Anaxagoras spunea deja că Soarele e mai mare decât Peloponesul (vezi Diogenes Laertios, II, 8). Dar Epicur combate orice dogmatism în materie de explicații ale fenomenelor cerești. De aceea, în cadrul filozofiei sale materialiste, el preferă să insiste asupra pluralității de explicații care anihilează orice dogmatism ce poate deschide calea misticismului, superstițiilor și fabulațiilor mitologice, neglijând explicațiile cele mai plauzibile din punct de vedere științific.

[269] Expresia „faptele evidente" traduce cuvântul *enargémata*, termen tehnic înrudit cu *to enargés* „ceea ce e dat de simțuri ca limpede și evident".

[270] Această concepție înapoiată a apriderii și stingerii corpurilor cerești la răsărit și la apus se găsește la Xenofanes din Colofon (vezi Aëtios, II, 13, 14; II, 24, 4; II, 24, 9) și Heraclit din Efes (vezi fragm. 6 Diels-Kranz[5-9]). Epicur o prezintă pentru a avea mult dorita sa pluralitate de cauze pentru fenomenele cerești și o declară că nu e infirmată de fenomene.

[271] A doua explicație e cea valabilă: corpurile cerești devin vizibile când apar deasupra orizontului și dispar când apun, lumina lor fiind interceptată de pământ. Și aici declară Epicur că această explicație nu e infirmată de fenomenele vizibile.

[272] În acest pasaj Epicur se ocupă de mișcarea corpurilor cerești, dând și aici două explicații. După una, corpurile cerești se învârtesc cu tot cerul antrenate de acesta. Sau cerul stă pe loc și corpurile cerești se învârtesc în virtutea vârtejului inițial de la nașterea lumii. După cuvintele „spre răsărit" pare a urma o lacună mai mare. Cuvintele „spre răsărit", după noi, se referă la mișcarea Soarelui, Lunii și planetelor împotriva direcției de rotație a stelelor fixe, care are loc de la răsărit spre apus. În afară de această mișcare, pe care o urmează și planetele, Soarele, și Luna, acestea mai au o mișcare, proprie fiecăreia dintre ele, de la apus spre răsărit, deci în direcția de mișcare contrară aceleia a cerului stelelor fixe.

[273] Ceea ce urmează la începutul § 93 este explicația unui fenomen de care pare a fi fost vorba în lacuna din text și pe care nu-l putem ghici. În explicație este vorba de căldura care se propagă succesiv de la centrul său, cuprinzând spații tot mai depărtate. Poate fi vorba de un fenomen în legătură cu Soarele, care e singura sursă de căldură mare în cosmosul nostru. Ernout, în traducerea sa presupune, că este vorba tot de o explicație a mișcării aștrilor, ceea ce e foarte posibil, dar ideea dată în traducere că aștrii se mișcă pentru a căuta hrană nouă pentru focul din ele – era o părere generală a filozofilor greci că focul se hrănește cu umezeală – nu se găsește în nici un fel în textul grec.

[274] La Soare *tropé* este solstiţiu, dar – cum există asemenea fenomene şi la Lună şi celelalte planete – nu le putem numi solstiţiu, care înseamnă „oprirea Soarelui", ci rămânem la termenul „întoarcere". Soarele se mişcă pe cer, în afară de mişcarea diurnă, cu o mişcare anuală de rotaţie în sens contrar cu mişcarea diurnă. Această mişcare de revoluţie anuală se face pe un plan înclinat faţă de ecuatorul Pământului, plan care se numeşte ecliptică. Şi Luna, şi planetele se mişcă cu mişcări proprii în direcţie contrară mişcării diurne a cerului, în timpurile lor de revoluţie (pentru lună aproximativ 29 de zile), pe planuri înclinate faţă de ecuatorul Pământului, foarte apropiate de ecliptică, adică de planul pe care se mişcă soarele. *Tropé* la Soare, ca şi la ceilalţi aştri, sunt punctele cele mai depărtate ale planului lor de mişcare, pentru Soare ale eclipticii, de planul ecuatorului Pământului, fireşte extins şi proiectat pe cer. Când astrul atinge acel punct de maximă depărtare a traiectoriei sale, el pare a se opri în loc şi apoi a porni în direcţia contrară. De aici numele de *tropai* „întoarcere". Aceste întoarceri sunt întotdeauna în număr de două: una de o parte şi alta de cealaltă parte a planului ecuatorial. Obligaţia de a explica aceste „întoarceri" era o problemă majoră a astronomiei greceşti.

[275] Înclinaţia cerului consistă tocmai în înclinaţia eclipticii faţă de ecuator. Dacă n-ar fi existat această înclinaţie, Soarele s-ar fi mişcat totdeauna în planul ecuatorului şi n-ar fi existat nici întoarcerile, solstiţiile. Filozofii vechi ai grecilor, fizicieni şi astronomi în acelaşi timp, căutau să explice de ce s-a înclinat axa lumii, pe care o socoteau că la început era verticală, adică axa eclipticii se confunda cu axa Pământului. După doxografi, înclinaţia zodiacului (= a eclipticii) era cunoscută lui Thales, Anaximandru, Philolaos şi astronomului Oinopides. Dercyllides, la Theon din Smyrna (p. 198. 14. ed. Hiller), spune că, după Eudemos din Rhodos în *Istoria astronomiei*, Oinopides ar fi descoperit înclinaţia zodiacului, ceea ce nu poate fi exact, acest fenomen fiind cunoscut şi babilonenilor. Eudemos, marele istoric al ştiinţelor greceşti şi elevul lui Aristotel este prea perspicace pentru a fi afirmat aşa ceva. Desigur, este vorba de o teorie precisă a zodiacului pe care a făcut-o Oinopides din Chios (sec. V î. Chr.). Despre fenomenul înclinării axei lumii, vezi Empedocle (Aëtios II, 8, 2); Archelaos (Hippolytos, *Refut. haer.*, I, 9, 4), Diogenes din Apollonia şi Anaxagoras (Aëtios, II. 8, 1; vezi şi Diogenes Laertios. II, 9); Democrit (Aëtios, III, 12, 2); Leucip (Aëtios, III, 12, 1; vezi şi Diogenes Laertios, IX, 33).

[276] Încă trei posibilităţi de explicare ale „întoarcerilor", în total patru: 1) înclinarea cerului; 2) apăsarea aerului; 3) căutarea hranei (umezelii) pentru focul din aştri; 4) vârtejul iniţial cu mişcarea în spirală.

[277] Aceeaşi idee a concordanţei explicaţiilor multiple cu fenomenele sensibile. Ieşirea lui Epicur contra astronomilor este, desigur, deplasată.

[278] Urmează explicarea fazelor lunii, tot prin cauze multiple. Termenii greci sunt „golirea şi umplerea" cercului „Lunii". Termenul tehnic este *schematismós* (vezi Diogenes Laertios, IX,10, în celebra doxografie a lui Heraclit).

[279] Nu știm exact ce sunt aceste *schematismoi* ale aerului: este vorba de îngroșare și rarefierea lui parțială în jurul Lunei ?

[280] „Cum ne grăiesc fenomenele din jurul nostru", este ceva similar cu „limbajul lucrurilor înșeși", de care vorbea Diogene în doxografia de la § 31 (cf. și § 87).

[281] Cu tendința lui de a admite explicații multiple, Epicur spune că Luna poate avea sau lumină proprie sau împrumutată de la Soare, admițându-le pe ambele ca adevărate, punând pe același plan explicația veritabilă (lumina de la Soare) cu una învechită și perimată (lumină proprie). După Anaximandru, Xenofanes și Berossos (istoric de origine babiloniană din secolul al III-lea î. Chr., care a scris în greceşte), Luna ar avea lumină proprie (Aëtios, II, 28, 1). Teoria că Luna își primește lumina de la Soare e atribuită în mod eronat lui Thales, Pitagora, Parmenide și Empedocle. Pentru aceștia doi din urmă vedem și cum s-a ajuns la această eroare (vezi Parmenide, fragm. 14 și 15 Diels-Kranz[5-9], și Empedocle, fragm. 45 Diels-Kranz[5-9]).

Anaxagora pare că este, primul care ar fi recunoscut că Luna își capătă lumina de la Soare și care a dat adevărata cauză a eclipselor de Soare, prin interpunerea Lunii între Pământ și Soare, iar a celor de Lună prin interpunerea Pământului între Soare și Lună (vezi Aëtios, II, 25, 9; II, 28, 5; II, 29, 6-7; II, 30, 2).

În ce privește cele spuse puțin mai înainte despre lucrurile imposibile de cunoscut, să reținem că Epicur nu e nici sceptic, nici agnosticist, chiar dacă admite, ca aici, că sunt lucruri posibile de cunoscut și lucruri imposibile de cunoscut pentru om. Epicureismul este o filozofie dogmatică, dar acest dogmatism, în domeniul fenomenelor cerești, este atenuat prin explicațiile multiple ale acestora.

[282] Iarăși pledoaria lui Epicur pentru explicațiile multiple ale fenomenelor cerești.

[283] Figura (*prósopon*) care se vede în Lună este iarăși o problemă de care s-au ocupat filizofii greci. Plutarh a scris o întreagă lucrare: *Despre chipul ce se vede în cercul Lunii*.

[284] Aici Epicur pune direct în legătură metoda sa a explicațiilor multiple și conforme cu fenomenele terestre ale fenomenelor cerești cu liniștea sufletească (*ataraxia*).

[285] Și aici, la eclipsă, Epicur dă teoria retrogradă și învechită a stingerii luminii astrului, alături de cea adevărată, prin obturarea luminii în urma interpunerii unui corp opac. Citim cu Usener *aorátou* „invizibil" în loc de *ouranoú* „cerului", cum au manuscrisele.

[286] Intercalat în scrisoarea lui Epicur se află această notă a unui scoliast, unde se dă după *Peri phýseos* a lui Epicur, cartea a XII-a, explicația exactă a eclipselor de Soare și de Lună și apoi o altă cauză, după metoda explicărilor multiple, consistând în „retragerea" (*anahorésis*) Lunii. Nu înțelegem unde are loc această retragere.

Pentru Diogenes epicurianul din Tars, vezi mai sus nota noastră nr. 96. La Diogenes Laertios, X, 26 și 138, lucrarea acestui Diogenes din Tars poartă titlul *Lecții alese*, desigur același cu acesta aici citat.

[287] Deci, după Epicur, divinitatea e fericită şi nu se ocupă de orânduirea cosmică. Zeii stau, după Epicur, în *intermundia* şi trăiesc fericiţi fără să se sinchisească de oameni şi de soarta lor. Deci nu există providenţă divină, contrar opiniei stoicilor, la care *prónoia theón* joacă un rol important.

[288] Epicur insistă încă o dată asupra necesităţii explicărilor cauzale multiple şi asupra necesităţii, pentru a ajunge la o cunoaştere a celor neevidente, de a descoperi fenomenele clare care sunt semne ale fenomenelor neevidente.

[289] Textul nu este satisfăcător, dar sensul ni se pare destul de clar. Schimbarea lungimii nopţilor şi zilelor are loc sau prin schimbarea vitezei de mişcare a Soarelui, sau prin schimbarea distanţelor de parcurs (vara arcul solar de parcurs în timpul zilei este mai mare decât iarna şi invers pentru noapte).

[290] Aceeaşi idee veşnic repetată: necesitatea explicaţiilor multiple bazate pe experienţa noastră sensibilă de toate zilele.

[291] *Episemasía* e termenul tehnic pentru prevestirea timpului cu ajutorul fenomenelor atmosferice şi cereşti (spre exemplu răsăritul sau apusul unor stele).

[292] Kochalsy, urmat de Apelt, înţelege prin *zóa* din text constelaţiile zodiacului. Dar credem că este vorba de „animalele de la noi de pe pământ", cum cred şi Meibomius, Cobet, Emout (care vorbeşte, prea precis, de migraţiunea animalelor). Într-adevăr animalele dau, în credinţele populare, semne pentru prevestirea timpului: migraţiunea mai timpurie sau mai târzie, acoperirea corpului cu păr mai gros la venirea iernii, semne din măruntaie, din ficat în primul rând etc.

[293] Iarăşi un număr de explicaţii posibile şi toate valabile, după Epicur, pentru formarea norilor. Curenţii constau, probabil, din exhalaţii provenite din pământ şi apă (vezi pentru Heraclit, Diogenes Laertios, IX, 9).

[294] Urmează explicarea ploilor tot din cauze multiple.

[295] La fel pentru explicarea tunetului. Notează analogia făcută cu vase mari de lut goale în care suflă vântul. Kochalsky şi Apelt se gândesc pentru *en tois hemetérois angeiois* la „intestinele noastre". Cuvântul *angeion* are şi acest sens medical, indicând însă mai ales vasele de sânge.

[296] „Formaţia (de atomi) producătoare de foc". Deci nu atomii înşişi sunt focul, ci există după Epicur, formaţii de atomi producătoare de foc. Vezi şi mai jos § 102; deci atomii sunt producători ai focului şi nu sunt ei înşişi focul.

Întrucât am insistat destul în cele precedente despre metoda de explicare a fenomenelor cereşti şi meteorologice după Epicur, nu vom mai insista de fiecare dată asupra pasajelor care vorbesc despre acest lucru decât dacă aduc ceva într-adevăr nou. Cititorul nostru este pus acum în măsură să interpreteze singur textele din moment ce posedă principiile generale de explicare a fenomenelor şi să le aplice la detaliile doctrinei şi la fiecare caz în parte, aşa cum cerea Epicur la începutul *Scrisorii către Herodot*: stăpânirea deplină şi ţinerea în minte a liniamentelor generale ale doctrinei şi aplicarea lor la cazurile particulare ce se ivesc.

[297] <*Diá*> completat de Usener.

[298] Pasajul între paranteze drepte este eliminat din text de Usener, ca fiind o glosă marginală introdusă în text.

[299] Vezi mai sus, n. 296.

[300] Pentru producerea fulgerelor, Epicur dă explicații multiple abundente, care toate, după el, ar putea fi cauza de naștere a fulgerelor, fiecare în împrejurări și ocazii diferite.

Este interesantă încercarea de explicare a faptului că mai întâi vedem fulgerul și apoi auzim tunetul. O explicație spune că fulgerul se produce înainte și apoi urmează tunetul. A doua explicație e că ambele sunt emise deodată, dar că fulgerul vine mai repede spre noi, iar tunetul mai încet. Epicur nu face generalizarea că lumina se propagă mult mai repede decât sunetul, aproape instantaneu pentru dimensiunile terestre (300 000 km pe secundă), sunetul nefăcând decât 340 m pe secundă. Totuși, Epicur, conform cu metoda sa, recurge la analogia cu cineva care lovește un obiect în depărtare: un tăietor de lemne spre exemplu. Întâi se vede lovitura de topor în butuc și apoi se aude sunetul (la distanța de 340 m acest lucru are loc după o secundă). Deci aici Epicur aplică metoda de confirmare a unui fenomen care e neclar (*adelon*) prin analogie cu evidența dată printr-o senzație din domeniul experienței noastre terestre.

[301] Iarăși mai multe explicații ale trăsnetelor. Textul între paranteze drepte este socotit pe drept de Usener ca un glosem care s-a introdus în textul original al scrisorii lui Epicur către Pythocles. Aici Epicur insistă, spre finele textului marcat prin notă că trebuie evitate cu orice chip explicațiile date de miturile și legendele grecilor. Acestea erau extrem de abundente la greci. În definitiv, Zeus era un zeu meteorologic în toată puterea cuvântului. El era ploaia și furtuna (*Zeus plouă*), ploaia care cade în fulgere, trăsnete și tunete pe pământ. Aceste explicații mitologice duc la teama de zei imaginari și la nefericirea omului. Textul mai sus indicat este pus între paranteze drepte (glosă) de Meibomius, Usener și von der Muehll.

[302] *Prestér* înseamnă tromba de foc, ciclonul, tromba marină și orificiul prin care se suflă cu foalele în foc cu flacăra pe care o produce.

[303] După von der Muehll, propoziția aceasta ar fi o glosă marginală.

[304] Usener citește *plágion*, corectură acceptată în general de toți.

[305] Nu știm de ce substanță străină este vorba, care pătrunde în aer și produce vânt. A doua explicare a formării vânturilor prin acumularea de apă de asemenea nu ne e clară, nici a treia. De altfel expunerea lui Epicur e prea eliptică în această scrisoare și în ce privește explicarea altor fenomene cerești și atmosferice. Vom vorbi despre ele toate la un loc cu ocazia recapitulării pe care o vom face mai departe. Tot pasajul cu explicarea vânturilor este socotit de van der Muehll drept o scolie.

[306] Eliminat din text, ca fiind notă marginală, de von der Muehll. Într-adevăr, despre formarea grindinii, scrisoarea lui Epicur a vorbit mai înainte §§ 106-107.

[307] Adausurile sunt ale lui Usener și noi le acceptăm.

[308] Cuvântul tradus aici cu atomi este *schematismós*, care, propriu-zis înseamnă „formă", „figură".

[309] Sintagmă eliminată din text de C. Fr. Hermann şi lipseşte complet din traducerea dată aici.

[310] Înainte de a ajunge la finele scrisorii care e nu departe, ne oprim aici pentru a face o recapitulare a tot ce s-a cercetat în domeniul meteorologiei şi astronomiei, precum şi a ceea ce va urma. *Scrisoarea către Pythocles*, Usener o consideră ca fiind compusă nu de Epicur însuşi, ci de un discipol care a făcut extrase din scrierea *Despre natură*, a maestrului (mai ales din cărţile a XI-a şi a XII-a, după cum spune scoliastul). Chiar în ipoteza aceasta, care nu este în afară de orice îndoială, Epicur este în mare parte autorul textului acestei scrisori. Scrisoarea cuprinde §§ 84-116 din cartea a X-a a lui Diogenes Laertios. Partea I (84-88) este introducerea, cu o serie de chestiuni prealabile pentru interpretarea meteorilor.

Am spus că grecii nu făceau distincţie între fenomenele astronomice şi cele atmosferice.

Paragrafele 88-99 se ocupă de fenomene astronomice: lumile, infinitatea şi formarea lor, formarea Soarelui, a Lunii şi a celorlalte stele, mărimea soarelui şi a celorlalţi aştri, răsăritul şi apusul Soarelui, Lunii şi ale celorlalte stele, întoarcerile Soarelui (solstiţiile) şi ale Lunii, fazele şi lumina Lunii, eclipsele de Soare şi de Lună, orânduirea revoluţiilor aştrilor, mărimea nopţilor şi zilelor.

Paragrafele 99-111 se ocupă de fenomene meteorologice propriu-zise: norii, tunetele, fulgerele, trăsnetele, cicloanele, cutremurele de pământ, vânturile, grindina, zăpada, roua, bruma, gheaţa, curcubeul, halo în jurul lunii.

În § 111-116 se revine la fenomene pe care noi le considerăm astronomice, dar care pentru greci nu se distingeau de cele atmosferice, şi anume cometele, stelele circumpolare, planetele, stelele căzătoare (ceea ce noi numim meteori) în fine (§ 115) prevestirea timpului care aparţine astronomiei sau meteorologiei după cum înţelegem cuvântul *zóa*, „constelaţiile zodiacului" sau „animalele de pe pământ", ambele interpretări fiind posibile.

Am spus mai înainte că grecii nu făceau distincţie între fenomenele astronomice şi cele atmosferice, care erau toate reunite sub denumirile de *metéora* sau *metársia*, adică fenomenele din înălţimi, de deasupra Pământului, atmosferice şi cereşti. Această confuzie era proprie vechilor filozofi, naturalişti, fiziologi greci, începând cu Thales. Aceasta i-a dus pe vechii filozofi astronomi să admită unitatea materiei în întregul univers, o idee extrem de avansată, care, după episodul platonician-aristotelic, va fi reluat abia la începutul timpurilor moderne, cu Giordano Bruno (jumătatea a doua a secolului al XVI-lea) şi Galileo Galilei (prima parte a secolului al XVII-lea). În schimb, Aristotel a proclamat două lumi cu materii şi legi ale mişcării deosebite: lumea supralunară, având ca materie eterul sau a cincea esenţă şi mişcare circulară, domeniul fenomenelor astronomice, şi lumea sublunară, unde există cele patru elemente materiale (focul, aerul, apa şi pământul), cu mişcarea în linie dreaptă, în sus şi în jos, domeniul fenomenelor meteorologice. Dacă această concepţie a lui Aristotel prezintă avantajul de a separa fenomenele cereşti de cele atmosferice, în schimb, prin admiterea

a două feluri de materie cu legi de mișcare speciale fiecăreia, eterul cu mișcarea circulară și cele patru elemente cu mișcarea în linie dreaptă, această concepție a oprit adevărata înțelegere a fenomenelor cerești în loc până în secolul al XVI-lea. În această privință, vechii filozofi naturaliști, care admiteau unitatea materiei în tot universul, au fost mult mai avansați decât Platon și Aristotel. Pentru a-și găsi explicațiile multiple pe care le caută pentru fenomenele cerești și atmosferice, Epicur recurge din plin la explicațiile date de vechii filozofi de la Thales la Democrit. După Epicur, focul și aerul există în lumea cerească a stelelor (așa cum există și pe Pământ), precum se vede din referirea pe care o face mereu la aceste elemente pentru a explica fenomenele astronomice. Multe dintre opiniile filozofilor fizicieni ni s-au păstrat fie în fragmentele din operele lor, fie la doxografii care vorbesc despre ele (vezi Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol.). Epicur sare deci, în fizica sa, peste Platon și Aristotel, ducându-se înapoi la vechi fizicieni naturaliști, așa cum au făcut de altfel și stoicii care au recurs la fizica lui Heraclit.

[311] *Kométai astéres* înseamnă „stele cu plete", apoi pur și simplu *kométes*, de unde vine termenul „cometă".

[312] Textul este pus între paranteze drepte de Usener, ca fiind un adaos care nu aparține scrisorii. Acest lucru nu e însă absolut necesar, după părerea noastră. Usener e urmat de von der Muehll, Kochalsky, Apelt.

[313] Este vorba de stelele circumpolare, care nu apun niciodată, adică rămân totdeauna pe partea vizibilă a cerului nordic, „nu participă la baia în ocean", cum se exprimă Homer despre Ursa Mare (vezi *Iliada*, XVIII, 489). Cuvântul *autoú* adv. înseamnă „pe loc", adică „într-un cerc mic" (vezi și Homer, *Iliada*, XVIII, 488).

[314] Această idee este mereu prezentă a lui Epicur: raționamentul trebuie să se bazeze pe o inducție scoasă din experiența senzorială, pe baza analogiei între fenomene.

[315] Avem aici un atac împotriva astronomiei, care caută să explice fenomenele cerești printr-o cauză unică, dând astfel ocazia de a imagina explicații finaliste (cum au făcut Platon și Aristotel) și atribuind divinității, care este ființa fericită prin excelență, sarcina de a avea grijă de producerea acestor fenomene și, ca atare, o sarcină îngrozitor de împovărătoare, după Epicur.

[316] Iarăși prezentarea unei cauze unice a unui fenomen ceresc care admite mai multe posibilități de producere este, după Epicur, o șarlatanie a celor ce vor să prostească pe oameni.

[317] „Stele căzătoare", de obicei, se numesc pe greceşte *astéres diáttontes* („stele care se avântă"). Epicur, în aceste scrisori de la Diogenes Laertios, nu vorbește de „atomi ai focului", ci de „atomi generatori ai focului". Într-adevăr, după Epicur, nu atomii înșiși au calitatea de a arde, ci anumite formații de atomi constituie la un loc focul.

[318] Recurgerea la o explicație mitică este pentru Epicur cea mai rea atitudine. Ea duce la mistică și la superstiție și barează calea fericirii pentru om.

[319] Prezicerea timpului (gr. *episemasia*) era legată în parte de răsăritul şi apusul anumitor stele, în anumite timpuri din an. Dacă prin *zóais* trebuie înţelese constelaţiile zodiacului sau animalele terestre este obiect de discuţie. Ambele posibilităţi sunt admisibile. De aceleaşi *zóais* se vorbeşte şi mai sus la Diogenes Laertios, în aceeaşi scrisoare, § 98. Cuvintele „la noi" ni s-au părut a justifica interpretarea că este vorba de animale terestre. Să fie vorba de constelaţiile zodiacului care se văd la noi ? Dar toate se văd, unele un timp mai lung altele mai scurt. În orice caz, ambele interpretări sunt posibile. Pentru *zóa* cu sens de „constelaţiile zodiacului" sunt Kochalsky şi Apelt. Ernout traduce § 98 cu „animaux terrestres" şi § 115 cu „animaux célestes". Dar ambele texte nu se pot despărţi unul de altul. Sau ambele dăţi *zóa* înseamnă „constelaţiile zodiacului", sau ambele date „animalele terestre". Pentru interpretarea „animalele terestre" sunt Meibomius, Cobet şi Hicks.

[320] Ceea ce vor da aceste prezentări ale lui Epicur lui Pythocles este evitarea explicaţiilor mitice şi capacitatea de a sesiza analogiile cazurilor similare, cereşti şi terestre.

Când Epicur recomandă studiul criteriilor şi al afectelor, nu trebuie uitat că afectele sunt cuprinse printre criteriile adevărului (vezi doxografia premergătoare *Scrisorii către Herodotos*, Diogenes Laertios, X, 31 şi passim.). Aici se termină *Scrisoarea către Pythocles*, după care Diogene trece la morala epicuriană. Dar înainte de a trece la *Scrisoarea către Menoiceus* (§§ 122-135), care tratează acest subiect, Diogenes Laertios dă o scurtă expunere cu propriile sale cuvinte a moralei lui Epicur, §§ 117-121.

[321] *Ta biotiká* e tradus de Kochalsky cu „Lebensgrundsätze", de Apelt cu „die Lebensmaxime", de Hicks cu „conduct of life".

Diogenes Laertios anunţă *Scrisoarea către Menoikeus*, dar în acelaşi timp îşi propune să prezinte mai întâi o expunere *despre înţelept*. Subiectul acesta este tipic pentru filozofia postaristotelică. Stoicismul tratează cu deosebit interes despre înţelept (vezi capitolul respectiv în cartea a VII-a).

[322] Afectele, după Epicur, sunt învinse de raţiune la fel ca la stoici dar nu în sens gnoseologic ca la aceştia. Pentru stoici, afectele sunt judecăţi eronate, nu sunt de altă natură decât judecăţile. Şi după stoici starea de înţelepciune e unică şi definitivă. La aceştia nu există grade de înţelepciune. Eşti sau înţelept, sau neînţelept. E egal, ziceau ei, dacă te îneci la o palmă de suprafaţa apei sau la o mare adâncime. Mai departe, Epicur atribuie o importanţă cunstituţiei corporale şi apartenenţei naţionale pentru a deveni înţelept. Stoicii erau mai cosmopoliţi în această privinţă. De altfel ei sunt şi creatorii cuvântului şi noţiunii de „cetăţean al lumii" (*kosmopolites*).

[323] Omul înţelept e fericit chiar când e supus la torturi, după Epicur, după cum am explicat aceasta în n. 76. În text s-a dat traducerea după lecţiunea lui Usener.

[324] Diogenes din Tars, epicurianul, vezi mai sus, nota 96 (cf. şi Diogenes Laertios, X, 26, 97, 138). El a scris *„Lecţiuni alese"* în cel puţin 20 de cărţi (vezi X,

138). Când acest text apare sub forma prescurtată *„Alese"*, l-am tradus cu *Spicuiri*. Aici (§ 118) apare titlul unei noi lucrări, *Rezumatul doctrinei morale a lui Epicur*. Toate operele acestea sunt pierdute până la mici fragmente sau referiri la conținutul lor.

[325] Completarea între paranteze ascuțite este a lui Aldobrandinus. Usener, Kochalsky și Apelt marchează locul gol pentru lacună.

[326] Epicur, *Diaporiai*, citat în lista cărților lui, X, 27.

[327] Kochalsky propune aici adosuri nesatisfăcătoare.

[328] *Banchetul* de Epicur este, probabil, un dialog, citat în cartea X, § 28, în lista operelor acestuia.

[329] Avem în lista menționată (X, 28), ca operă a lui Epicur, *Peri bion* în 4 cărți, *Despre felurile de viață*.

[330] Text controversat.

[331] *Epilekta*, lucrarea cunoscută a lui Diogenes din Tarsos (vezi mai sus nn. 324 și 96).

[332] Text controversat.

[333] *Aceste cuvinte sunt* este înțelese de Kochalsky și Apelt drept „contemplația științifică" sau „cercetarea științifică". Dar nu credem că pluralul este întrebuințat în acest caz. De aceea opinăm, cu Hicks, pentru sensul: „la serbările publice".

[334] Paragraful 121 (partea a II-a), care în manuscris se află după paragraful 120, a fost plasat aici, în mijlocul paragrafului 120, de Bignone, și pe drept, întrucât este vorba mai departe de înțelept. Partea finală din § 120 e pusă în continuarea § 121, așa cum e indicat în textul traducerii. Altfel s-ar întrerupe continuitatea expunerii. Apelt dă o interpretare ingenioasă, fără a face apel la căderea unui cuvânt din text. El traduce: „Înțeleptul va ridica statui. Dar dacă are el însuși vreo statuie, aceasta îi este indiferent".

[335] Toți înțelepții se comportă la fel. Nu există unul mai înțelept ca altul.

[336] Înțeleptul se bucură de răul altuia numai dacă acest rău îi servește aproapelui spre îndreptare. Astfel interpretează Kochalsky și Apelt. După Hicks: „Înțeleptul este recunoscător celui ce-l îndreaptă".

[337] Aici se termină expunerea despre înțelept.

[338] Aici începe o nouă mică doxografie despre morala lui Epicur. După aceasta, greșelile nu sunt toate egale; aceasta este o afirmație polemică împotriva stoicilor, care consideră toate greșelile ca egale. După morala de intenție a stoicilor, toate vinile, greșelile, păcatele provin dintr-o înclinație eronată a sufletului, care este pervertit, într-o dispoziție care înclină la greșeli și păcate.

[339] Preferăm să traducem. Dacă boala te face să nu pleci cu o corabie care se îneacă, atunci, pentru cazul acesta, boala a fost bună.

[340] Aici se termină această scurtă doxografie cu privire la morala epicureică, care tratează mai întâi *despre înțelept*, (117-120[1], 121[2]), apoi paragrafele (120[2]-121[1]):despre păcat, bărbăție, prietenie, fericire.

[341] Urmează apoi frumoasa *Scrisoare către Menoikeus*, care tratează etica lui Epicur.

Încă o dată observăm că partea a doua a § 121, care se ocupă tot de înțelept, a fost deplasată de Bignone în mijlocul § 120, astfel încât toată expunerea despre înțelept să se afle la un loc și să se încheie cu formula de încheiere stereotipă la Diogenes. După aceea urmează partea a II-a a § 120, care se ocupă de câteva opinii ale lui Epicur despre păcat, bărbăție, prietenie. În fine, vine partea I din § 121, care tratează despre fericire și care încheie această doxografie sumară, unde principalul e teoria despre înțelept, introdusă între *Scrisoarea către Pythocles* și *Scrisoarea către Menoikeus*.

[342] Aici *méllo* are sensul de „a ezita", „a avea reticență", (ger. „Bedenken tragen"), iar *kopiáo*, aici „a se sătura", „a avea destul".

[343] „Amintirii" e adăugat în traducere pentru a clarifica textul. După morala lui Epicur, amintirea clipelor de fericire trecute, evocată cu intensitate, poate anihila cele mai mari dureri și nenorociri prezente.

[344] Este obiceiul în limba greacă de a reveni la o enumerare de două persoane (tânăr și bătrân), întâi cu referire la ultima persoană și apoi la prima.

[345] Nu putem să nu relevăm aici, la finele primelor paragrafe, frumusețea constituită din simplitate și claritate, dublată de ideile înalte, ale acestei scrisori referitoare la conduita ce trebuie urmată de ființa umană pentru a obține fericirea, care e scopul suprem al vieții în toată filozofia greacă, chiar dacă fiecare cugetător crede a putea ajunge la ea pe alte căi.

[346] Cunoașterea zeilor, Epicur o numește evidentă, cu termenul tehnic *enargés* deoarece ea ne vine prin senzații, care sunt unul dintre criteriile adevărului. În ideea lui Epicur zeii ne apar în vedenii în stare trează și în vise în timpul somnului. Căci zeii din intercosmii emit și ei simulacre care rătăcesc în spațiile cosmice și pot ajunge până la noi și pot fi percepute în stare trează sau în somn. Acestea sunt echivalente cu senzațiile, fiind produse și percepute de aceleași mecanisme. Să ne aducem aminte că Epicur afirmă că toate senzațiile sunt adevărate, atât vedeniile nebunilor, cât și visele celor ce dorm. Zeii din *intercosmii*, care trăiesc izolați, fericiți și nu se interesează de soarta oamenilor, au formă umană, care lui Epicur, ca și oricărui grec, i se pare a fi cea mai desăvârșită și cea mai frumoasă.

[347] <*oi*> înaintea lui *polloi* e adăugat, pe drept, de Gassendi acest mare cunoscător și admirator al lui Epicur.

[348] Propoziție celebră, ca atâtea altele în această minunată scrisoare.

[349] Anticipațiile sunt unul dintre criteriile adevărului. Despre anticipație, vezi Diogenes Laertios, X, 33 și nota noastră de mai sus 120.

[350] După „rele, *blábai*, urmează în manuscrise cuvântul *aitiai*, cu care nici editorii, nici traducătorii nu știu ce să înceapă. Cobet îl elimină din text, von der Muehll îi pune înainte faimoasa *crux philologorum*, iar Usener citește *te* în locul lui *aitiai*.

[351] Pasajul care începe cu „obișnuiește-te" și care cuprinde § 124-127, este unul dintre cele mai splendide lucruri pe care le-a scris Epicur. După cum s-a relevat și de alții, el dă o replică de pe poziția materialistă a prezentării lui Platon, în dialogul *Phaidon*, de pe poziție idealistă a vieții ca o pregătire pentru moarte. Dacă Platon, cu arta sa dramatică, dă expunerii sale un suflu poetic neasemuit, nici prezentarea lui Epicur în proza sa simplă și clară nu e mai puțin impresionantă.

„Nelimitat", *ápeiron*, este corectura lui Menagius, în loc de *áporon* in manuscrise.

[352] Formulă iarăși celebră.

[353] Hicks citează pe J. Chevalier, care într-un studiu asupra dialogului platonic apocrif *Axiochos* (Lyon, 1914) a scos în evidență asemănarea dintre un pasaj din *Axiochos*, p. 369 *b*, și textul lui Epicur de aici. Chevalier menține însă pe drept, cum crede Hicks și cum credem și noi, anterioritatea *Scrisorii către Menoikeus*. Textul din *Axiochos* se referă la Prodicos (vezi la Diels-Kranz, *FVS*[5-9], II, p. 318, aparat critic).

[354] Adaosul dintre paranteze ascuțite e de Usener. E cert că există o lacună în textul manuscriselor lui Diogenes Laertios, care trebuie completată, iar completarea lui Usener e foarte adecvată. Ambrosius Traversarius, Casaubonus și Meibonius dau alte completări nu cu totul satisfăcătoare.

[355] Vezi versurile 425, 427 ale lui Theognis. Al doilea vers este citat textual.

[356] Dintre interpreți, numai Hick raportează pe *în lucruri care nu admit gluma*, nu la *lucrurile* care nu admit glumă, ci la *oamenii* care, ascultându-le, nu le acceptă. Ceea ce este forțat.

[357] Aici se încheie acest minunat text – ceea ce nu înseamnă că cele ce urmează sunt mai puțin frumoase – a căror idee centrală o putem exprima prin cuvintele lui Epicur, care sunt o replică la tema dialogului *Phaidon* al lui Platon: „face obiectul aceleiași preocupări de a trăi cum se cuvine și să mori cum se cuvine".

[358] Deci dorințele sau poftele (*epithymiai*) se pot împărți după Epicur, în trei: 1) naturale și necesare, 2) naturale, dar nu necesare (sau numai naturale cum zice textul nostru) și 3) nici naturale, nici necesare (al patrulea caz posibil și anume: nenaturale, dar necesare este imposibil și deci fără sens).

[359] Text adăugat, pe drept, de Gassendi.

[360] Afectele fac parte din criteriile cunoașterii, prin care apreciem bunurile (vezi Diogenes Laertios, X, 31, și nota noastră 117 de mai sus).

[361] „Măsurătoarea" plăcerilor, joacă un mare rol în etica lui Epicur, pentru aprecierea valorii lor și alegerea între ele.

[362] *Autárkeia* „independența față de lucrurile din afară" înseamnă „îndestularea cu ceea ce ai", „a avea în sine tot de ce ai nevoie", este o noțiune etică importantă pentru toți filozofii.

[363] Vedem aici cât de puțin adevărate sunt acuzațiile care fac din Epicur un om lacom în ale mâncării sau un apreciator al mâncărilor alese (vezi chiar la Diogenes Laertios, X, 6-7, și apărarea lui de către acesta, X, 9). E drept însă că Epicur punea ca

punct de pornire plăcerile senzuale, pentru a ajunge la plăcerile mai înalte. Vezi Epictet, *Dissert.*, I, 20, 17 (fragm. 408 Usener) şi mai ales Athenaios, XII, p. 546, f (= fr. 409 Us.), unde sunt citate chiar cuvintele lui Epicur: „Începutul şi rădăcina oricărui bine sunt plăcerile stomacului. Cele rafinate şi superflue se raportează la cele dintâi" (vezi şi fragmentele următoare de la Usener).

[364] Această definiţie e foarte importantă: „Plăcerea este absenţa suferinţei din corp şi a tulburării din suflet".

[365] Cuvântul tradus aici cu „înţelepciune" sau „prudenţă" este *phrónesis* „ştiinţa supremă" după Platon, „ştiinţa practică" după Aristotel şi Epicur.

[366] Adaosurile între paranteze ascuţite sunt de Usener şi foarte potrivite pentru a completa sensul. Van der Muehll consideră sfârşitul § 133 ca o scolie interpolată, care a făcut să cadă din text textul autentic al lui Epicur, ceea ce nu ni se pare verosimil, cu atât mai mult cu cât ideea exprimată în acest final de paragraf este preţioasă şi importantă pentru doctrina etică a lui Epicur (vezi nota următoare).

[367] Necesitatea absolută, destinul, ar distruge responsabilitatea umană, aşa cum făceau stoicii, pe când, după Epicur, omul este liber şi de aceea acţiunile lui sunt demne de laudă sau de mustrare, după cum sunt bune sau rele.

Justificarea libertăţii umane o derivă Epicur din existenţa *devierii* atomilor (gr. *parenklisis*, lat. *clinamen, deviatio*), despre care în mod uimitor nici Diogenes Laertios în doxografiile sale, nici scrisorile lui Epicur nu spun nimic. Iată această teorie şi cum se fundează prin ea libertatea umană. În virtutea greutăţii lor (proprietate pe care Epicur o atribuie atomilor, în plus de cele de la Democrit), atomii ar cădea pe linii paralele cu viteză egală şi uniformă. În asemenea împrejurări, lumile şi lucrurile din ele nu s-ar fi putut forma. Deoarece există lume, trebuie să existe şi *devierea spontană a atomilor de la linia de cădere paralelă*, graţie căreia atomii se ciocnesc, se împletesc şi formează universurile, precum şi fiinţele şi lucrurile din ele. *Clinamenul*, deviaţia atomiilor, este un lucru neevident. El nu poate fi recunoscut decât printr-un indiciu sau un semn care aduce mărturie că deviaţia există şi că fără de ea nu se poate. Existenţa lumii şi a lucrurilor din ea formate din împletituri de atomi sunt *semnul* care garantează existenţa deviaţiei. Totodată, deviaţia spontană a atomilor garantează existenţa libertăţii umane.

După stoici, numai întregul, universul, care este un animal perfect, este liber. Fiinţele umane, ca părţi ale universului, sunt determinate. Singura lor libertate constă în a se supune, a se conforma voinţei întregului, universului. *Volentes fata ducunt, nolentes trahunt.* La Epicur, individul este liber în virtutea acelui *clinamen*, a deviaţiei spontane a atomilor de la linia de cădere paralelă. Dar, prin numărul mare de atomi care intră în compoziţia unei lumi, întregul este determinat ca rezultat final al voirilor libere şi al deviaţiilor spontane ale atomilor.

[368] <*Nu*> este completat de Usener. Epicur respinge toate explicaţiile originii bunurilor şi nenorocirilor pe care le au oamenii: 1) miturile dau o explicaţie neraţională prin existenţa zeilor şi a providenţei; 2) destinul este altă explicare a fericirii şi

nenorocirii, care este de neînlăturat; 3) norocul are și el un element irațional. Epicur dă rolul precumpănitor comportamentului omului conform rațiunii. „Mai bine nenorocirea cu rațiune decât fericirea fără rațiune"

[369] Cu acest ultim îndemn la meditare asupra acestor percepte se încheie frumoasa scrisoare a lui Epicur către Menoikeus.

[370] De ce a găsit Diogenes Laertios să spună părerile lui Epicur despre mantică tocmai aici, după scrisoarea către Menoikeus, nu știm. Epicur este adversar al profeților, contrar stoicilor care le admit. Într-adevăr, acolo unde zeii nu se interesează de evenimentele umane, cum crede Epicur, nu e loc nici pentru prevestire, pe când stoicii cred în providența divină.

[371] Urmează un pasaj despre deosebirile dintre cirenaici și epicureici cu privire la doctrina plăcerii, unde sunt date multe citate din Epicur și din alți autori epicurieni, ca Metrodor din Lampasacos, discipolul iubit al lui Epicur, mort înaintea maestrului, și Diogenes din Tars, despre care am mai vorbit. Tot acest text are o fizionomie specială și provine, probabil, de la un izvor pe care l-a copiat Diogenes Laertios.

Epicur a adoptat morala școlii cirenaice sau hedoniste, fondată de Aristip din Cyrene, pe care a modificat-o în sensul indicat în textul nostru (despre cirenaici, vezi Diogenes Laertios, cartea II, cap. VIII, 65-104).

[372] „Plăcerea în stare de repaus" este ceea ce Epicur numea mai sus plăcerea, care constă în lipsa de suferință. Vezi § 131 fine (în *Scrisoarea către Menoikeus*): „lipsa de durere corporală și de tulburare sufletească". Apelt traduce chiar *katastematikè hedoné* cu „die Abwesenheit der Schmerzen", ceea ce nu e o traducere exactă, ci dedusă, deoarece plăcerea în repaus este tocmai plăcerea din lipsă de suferință.

[373] Lucrările acestea pierdute ale lui Epicur se găsesc citate cu aceste titluri în lista operelor lui la Diogenes Laertios, X, 27.

[374] Scrisoarea aceasta face parte, desigur, din colecția de *Scrisori* din lista sus-citată, X, 28.

[375] Lucrarea lui Metrodor e citată în lista lui (X, 24), sub titlul *Contra lui Timocrates*.

[376] Avem aici o definiție a celor două feluri de plăceri la Epicur.

[377] Pentru cirenaici nu există decât plăcerea prezentă, pe când pentru Epicur plăcerile trecute și cele viitoare joacă un mare rol în etica lui. Plăcerile trecute, fiind evocate cu putere, pot acoperi și anihila durerile prezente. Iar plăcerile viitoare intră în calculul și măsurătoarea plăcerilor, deoarece Epicur respinge plăcerile prezente, dădătoare de mari suferințe viitoare, și preferă neplăceri prezente în vederea unor plăceri viitoare.

[378] Tendința spre plăcere și evitarea durerii sunt date omului din natură, sunt înnăscute ființei umane și animalelor.

[379] Versurile sunt din *Trachinienele* lui Sofocle (v. 789 și urm.).

[380] Educaţia, *agogé*, şi distracţia, *diagoge*, fac un joc de cuvinte în greceşte. *Diagogé* este tradus de Kochalsky cu „sich über das ganze Leben erstrecken", iar Apelt: „eine Führung durchs Leben". Sensul dat de noi este unul dintre sensurile cuvântului *diagogé*: „distracţie", „mod de a-şi petrece timpul". Pentru cinici, educaţia este „exerciţiu" (de unde vine cuvântul ascezã) şi *pónos* „cazną". Pentru Epicur, care se opune cinicilor, educaţia este o distracţie, un mod de a-şi petrece timpul, o plăcere.

[381] Pentru greci, *areté* „virtutea" este funcţia esenţială a omului. Pentru Epicur, exercitarea acestei funcţiuni esenţiale omului, care e virtutea, este indisolubil legată de plăcere. Poţi mânca fără plăcere, dar nu poţi fi virtuos fără plăcere.

[382] Aceste *Kýriai dóxai*, *Opinii principale* sau *fundamentale*, în număr de 40, sunt de o rară frumuseţe şi au toate caracter etic. Ele fac parte din opera autentică a lui Epicur (vezi Diogenes Laertios, lista X, 27) şi ne-au fost conservate prin sârguinţa lui Diogenes Laertios.

[383] Acest scholion, adăugat la maxima nr. 1, este interesant. Zeii, după Epicur, există şi ei trăiesc fericiţi în intermundii, în spaţiile goale dintre lumi, fără să se sinchisească de oameni, ceea ce e o condiţie a fericirii lor. Zeii sunt formaţi tot din atomi, au formă umană, care este forma cea mai desăvârşită din câte există. Şi zeii, ca orice formaţie, agregate din atomi, emit simulacre, imagini subţiri şi goale, conţinându-le numai conturul, simulacre care se propagă în toate direcţiile spaţiului. Ele se pot acumula într-un loc oarecare în număr mai mare şi atunci produc vedeniile zeilor. Zeii se pot cunoaşte prin raţiune, ei sunt *adele*, adică nu sunt direct cognoscibili prin simţuri. Dar vedeniile în care se arată zeii pot fi semne (*semeia*) care dovedesc existenţa lor.

[384] Acest lucru îl spune Epicur limpede şi în aceeaşi formă frumoasă şi în *Scrisoarea către Menoikeus* (§ 124 şi urm.).

[385] Vedem aici iarăşi ideea lui Epicur că plăcerea constă în lipsa de durere, atât pe plan corporal, cât şi psihic.

[386] Deci putem avea plăceri intense sufleteşti prin evocarea clipelor fericite din viaţa trecută, chiar în momentele de suferinţă corporală, prin boală sau alte cauze, cum s-a întâmplat cu Epicur în ultima vreme a vieţii lui (vezi Diogenes Laertios, X 22, şi comentariile noastre de mai sus din n. 76).

[387] Completat, la timpul său, de Gassendi şi confirmat prin inscripţia lui Diogenes din Oinoanda.

[388] Aceste lucruri nu se confundă după Epicur.

[389] Text eliminat de Usener ca fiind o glosă marginală. Epicur nu admite că „domnia şi regalitatea" pot da celui ce le posedă lipsa de teamă din partea oamenilor.

[390] Nici faima şi renumele nu dau individului securitatea din partea oamenilor.

[391] Epicur dă cea mai mare atenţie şi importanţă calculului sau măsurătorii plăcerilor. Altfel toate plăcerile sunt egale. Dar dacă unele sunt producătoare de dureri în viitor, ele sunt de evitat.

[392] În această maximă, ca și în următoarele patru, avem de-a face cu condiționale ireale prezente. Kochalsky și Apelt înțeleg în această maxima *áthroisma* și *phýsis* ca raportându-se la cosmos. Ernout raportează *áthroisma* la om (l'organisme) și *phýsis* la cosmos (la nature). Noi considerăm, cu Hicks, că este vorba de organismul și de natura omenească. Nu vedem cum s-ar putea ca plăcerea să se acumuleze în agregatul de atomi care constituie cosmosul și în părțile cele mai importante ale naturii în general, deoarece, după Epicur, universul nu este însuflețit (cum este la stoici) și nu vedem ce legături poate avea natura în general cu plăcerea, care e, după epicurieni, un lucru specific la om și la animale.

[393] Deci, după epicureici plăcerea e binele, durerea e răul. Și plăcerile destrăbălatului ar fi bune dacă ele s-ar putea menține și îngroșa în mod permanent. Dar acest lucru nu e posibil și plăcerile lui sunt producătoar de dureri mai mari în viitor. De aceea acele plăceri sunt de evitat. Aici se vede *autonomia* morală a omului, care este generală în toată etica greacă. Conduita umană își găsește norma, și justificarea în interiorul ființei umane și legea ei nu-i vine și nu este impusă omului de vreo forță din afară, oricare ar fi ea.

[394] Text suplinit de Cobet și pe drept cuvânt. Atragem atenția că numărătoarea maximelor diferă la Cobet nu din diferență de text în plus, ci dintr-o altă împărțire a aceluiași text. Usener, von der Muehll, Hicks, urmați în traducerile date de Kochalsky, Apelt și de noi, au 40 de maxime; Cobet are 43, iar ediția Tauchntz 44.

[395] Studiul naturii al fizicii este, după Epicur, parte integrantă și necesară a studiului eticii, scopul suprem al vieții omenești pentru Epicur, ca și pentru întreaga morală greacă, fiind fericirea. Diferențele între sisteme se ivesc numai cu privire la mijloacele prin care se realizează această fericire. După Epicur mijlocul natural, sădit în tendințele înnăscute ale ființei omenești pentru a ajunge la fericire este plăcerea. Dar această plăcere trebuie apreciată, aleasă, măsurată în raport cu alte plăceri, astfel încât să fie constantă și neproducătoare de dureri viitoare mai mari. Una dintre marile piedici în calea fericirii umane sunt miturile tradiționale ale grecilor și legendele care dau oamenilor temeri neîntemeiate.

[396] Deci condițiile prealabile ale realizării fericirii sunt următoarele: securitatea din partea oamenilor, lipsa de teamă față de fenomenele cerești și atmosferice, lipsa de teamă de Hades și de pedepsele de după moarte în infern și în general lipsa de teamă față de tot ce se întâmplă în univers. Dacă una dintre aceste condiții nu este realizată, atunci nu poate exista fericire.

[397] Textul acestei maxime prezintă dificultăți. Cuvântul tradus de noi cu „care ține în respect" e citit de Meibomius. Noi am adoptat lectura lui Meibomius. Respectul din partea oamenilor care procură securitatea și o oarecare bunăstare materială sunt condiții necesare (dar nu suficiente) pentru fericire. Odată acestea două obținute, viața fericită și cea mai sigură va consta în o trăire a ei liniștită și retrasă de mulțime. Deci nu este vorba de a obține securitatea prin domnie sau regalitate, care nu dau siguranță celui ce le are, după Epicur, ci viața fericită constă în viața calmă și retrasă, în acel

lathe biósas „trăieşte ascuns", care se întâlneşte în alte texte, ca formulă care exprimă idealul lui Epicur şi nu viaţa activă de cetăţean.

[398] „Bogăţia naturală", adică bogăţia conformă „naturii umane", „bogăţia cerută de natura omului". „Der naturgemässe Reichtum" traduc Kochalsky şi Apelt; „la richesse telle que l'entend la nature" traduce Ernout.

[399] Pentru maxima nr. 16, cf. Diogenes Laertios, X, 133 fine, şi nota noastră 367 şi urm. Maxima nr. 18 este importantă pentru teoria plăcerii la Epicur. Plăcerea fizică constă în suprimarea durerii. Aceasta odată atinsă, plăcerea nu se mai poate intensifica, ci cel mult diversifica. Pentru plăcerile spirituale, ţelul, deci limita lor, este suprimarea (durerii) temerilor prin înţelegerea cauzelor lor, temeri care sunt bazate pe credinţe neîntemeiate (cf. şi Diogenes Laertios, X, 130).

[400] Durata plăcerii nu contribuie la o intensificare a ei, din moment ce limita ei a fost atinsă, care e suprimarea durerii. De aceea durata vieţii nu contribuie la o mărire a fericirii. Nu se poate spune că cine a trăit 60 de ani fericit e mai fericit ca cel care a trăit 40 de ani fericit. Ideea aceasta este foarte importantă pentru înţelegerea moralei epicuriene.

[401] Aceeaşi idee de mai sus, dezvoltată mai departe. Dorinţele corpului cer plăceri în timp nelimitat, pe când raţiunea ne spune că timpul nelimitat nu e necesar şi teama de viitor nejustificată. Raţionalismul grec, la toţi filozofii, se opune iraţionalismului pasiunilor.

[402] Pentru maxima nr. 21, cf. Diogenes Laertios, X, 144. În maxima următoare (nr. 22) se recomandă recursul prin raţiune la evidenţa simţurile pentru a obţine opinia corectă despre ţelul real al vieţii umane.

[403] Această maximă (23) şi următoarea se referă la chestiuni privind *Canonica*, metodologia cunoaşterii. Dacă negăm evidenţa simţurilor, am suprimat totodată şi criteriul raportat la care să putem judeca dacă simţurile ne dau o cunoaştere eronată.

[404] În cunoaştere trebuie deosebit ceea ce e prezent şi evident de ceea ce aşteaptă confirmare fiind pus la probă prin aplicarea criteriilor de cunoaştere. Aici sunt citate drept criterii senzaţia, afectele şi ceea ce am tradus în mod destul de defectuos cu „intuiţia reprezentativă a raţiunii". Am putea parafraza prin „facultatea intelectului de a prinde şi a da o reprezentare a lucrurilor conformă cu realitatea". Din criteriile enumerate la Diogenes Laertios, X, 31, lipseşte aici anticipaţia. Tot în acest text (X, 31) criteriile adevărului, după Epicur, sunt trei la număr: senzaţiile, anticipaţiile şi afectele. Epicureicii ulteriori ar fi adăugat „intuiţia reprezentatoare a intelectului". Aceasta, în fond, este cuprinsă în anticipaţiile de la Epicur. Numai că anticipaţiile sunt un rezultat final al unei facultăţi a intelectului pe care epicureicii ulteriori au denumit-o *phantastiké epibolé*, facultatea intelectului de a prinde aspectul reprezentativ, de natura noţiunilor, în lucrurile date prin simţuri. Când vedem un lucru, noi nu percepem numai formele şi culorile lui, ci prin facultatea anticipativă, câştigată prin experienţă, vedem în acelaşi timp că acel obiect văzut este un om.

[405] Și acest text se referă la aplicarea regulilor canonicii la cunoaștere și poate fi ușor interpretat în lumina celor spuse de noi anterior.

[406] Aici se trece iarăși la etică. Dar și mai înainte, în cele două maxime anterioare, era vorba de teoriile abstracte ale canonicii aplicate la chestiuni etice.

[407] Și aici este vorba de măsurarea plăcerilor și de preferarea celor ce nu sunt greu de procurat și nu sunt dăunătoare. Poftele sau dorințele care nu duc la durere dacă nu sunt satisfăcute sunt cele naturale dar nu necesare.

[408] Maxima aceasta, ca și următoarea (nr. 28), se ocupă de prietenie, căreia Epicur îi atașa o importanță covârșitoare pentru dobândirea fericirii.

[409] Obținerea securității prin prietenii.

[410] Adaosul între paranteze ascuțite e completat de Usener și absolut necesar. Dorințele noastre și deci plăcerile care le corespund sunt de trei feluri: 1) naturale și necesare, 2) naturale și nenecesare, 3) nenaturale și nenecesare. Cazul 4 (nenaturale și necesare) se elimină singur prin absurditatea lui: ceea ce e nenatural nu poate fi necesar (Cf. și X, 127, în *Scrisoarea către Menoikeus*).

[411] Textul acesta este o scolie adăugată la maxima nr. 29 a lui Epicur, în care se exemplifică cele trei categorii de dorințe.

[412] Dorințele naturale, dar nenecesare, sunt câteodată urmărite de cineva cu ardoare din cauza unei opinii false, deci din cauza unei cunoașteri eronate. Deci nu numai în filozofia indiană cunoașterea adevărată aduce eliberarea și mântuirea omului. Și epicurismul urmărește *mutatis mutandis*, mântuirea omului prin eliberarea lui de credințele greșite despre zei, nemurirea sufletului și soarta lui în Infern. De aceea el interferează cu scopurile religiilor și din această cauză a fost cu tenacitate urmărit și defăimat de biserica creștină. Publicul pe care îl atrăgea epicurismul era același ca cel atras de creștinism: oamenii simpli, sclavii, declasații, oamenii nevoiași ce-și câștigau cu greu existența.

[413] În ultimele maxime, nr. 31-40, avem o teorie a dreptății și a statului bazată pe un contract social, care e de cel mai mare interes. Ea a fost reluată de Thomas Hobbes în, secolul al XVII-lea și apoi de J.-J. Rousseau, 22 de secole după Epicur. Filozoful grec dezvoltă această teorie cu toată claritatea. Baza acestei convenții sociale este utilitatea reciprocă. Aici Epicur denumește contractul *sýmbolon*. În maxima următoare întrebuințează și termenul *synthéke*, care înseamnă același lucru: „contract", „convenție", „înțelegere".

[414] Lipsa de contract este lipsa de justiție. Fără convenție, fără contract nu există justiție, după Epicur, cum e cazul la animale unele față de altele și la om față de animale.

[415] Proces (în sens juridic) este înțelesul autentic al cuvântului grec *aitia*, la fel cum e cu termenul *causa* în latinește.

[416] Cuvântul grec este *prólepsis* „anticipație", „preconcepție".

[416a] Iată și o prefigurare la Epicur, a faimoasei teorii a dreptului istoric formulată de Savigny !

[417] Citim *exorisato* cu Henricus Stephanus.

[418] Pentru Epicur, moartea înainte de vreme nu este o nenorocire, deoarece fericirea nu depinde de durata timpului şi nu primeşte o intensificare printr-o dăinuire mai lungă vreme a ei.

Aici se termină *Maximele principale* ale lui Epicur şi cartea a X-a şi ultima a lui Laertios Diogenes.

Mai există o culegere de maxime ale lui Epicur, intitulată *Epikoúrou prosphónesis* într-un manuscris din Biblioteca Vaticanului (Gr.1950, secolul al XIV-lea), publicată de van der Muehll cu apendice la ediţia sa a *Scrisorilor* şi *Maximelor* lui Epicur din Diogenes Laertios. Aceste maxime din Vatican sunt în număr de 81, dintre care numai 13 sunt comune cu cele de la Diogenes Laertios. În fine un manuscris din Heidelberg (Gr. 129, fol. 23[r]) are patru maxime ale lui Epicur care se găsesc în *manuscrisul din Vatican* şi alte două noi.

BIBLIOGRAFIE

A. PRINCIPALE MANUSCRISE ŞI EDIŢII DE TEXTE

B *Codex Burbonicus* gr. 253 (III B 29), saec. XIII, Neapoli, fol. 1^{r}-246^{r}, corr. B^{2} B^{3}.

L *Codex Laurentianus* gr. plut. LXIX, nr. 13, saec. XIII, fol. 2^{r}-137^{v}, corr. L^{2}.

P *Codex Parisinus* gr. nr. 1759, saec. XIII, 251 de foi (scrise de două mâini), corr. P^{2}-P^{3}.

V *Codex Vaticanus* gr. nr. 1303, saec. XIII, conţine Diogenes Laertios I, 1-VI 66: fol. 83^{r}-140^{v}.

DIOGENIS LAERTII *De vitis, decretis et responsis celebrium philosophorum* libri X, nunc primum excusi, in -4°, Basel, H. Frobenius şi N. Episcopus 1533, Editio princeps.

DIOGENIS LAERTII *Apophtegmatum opus* cum primis frugis fere vigilanter ab ipso recognitum auctore Henrico Stephano, Paris, Robertus Stephanus, 1547.

DIOGENIS LAERTII *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus eorum qui in philosophiam claruerunt*, libri X, Graece et Latine, Thoma Aldobrandino cum annotationibus ejusdem, quibus accesserunt annotationes H. Stephani cum uberrimis A. Menagii, Londra, 1664.

DIOGENIS LAERTII *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*, libri X, Graece et Latine, ed. M. Meibomius, Amsterdam, în -4°, 1692.

DIOGENES LAERTII, ed. Huebner, cum Isaac Casauboni atque Aeg. Menagii commentariis, 4 vol., Leipzig, 1828-1833.

DIOGENIS LAERTII *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus* libri X, recensuit C. Gabr. Cobet, Paris, 1872.

DIOGENIS LAERTII *De vitis philosophorum* libri X, 2 vol., Leipzig, Tauchnitz-Holtze, 1833.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vol., text şi trad. de R. D. Hicks, Londra-New York, 1925.

BYWATER, J., *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877.

– *Aristotelis vita scriptore Laertio*, Oxford, 1879.

– *Laertii Diogenis de vita Philosophorum versionis antiquae fragmenta*, Oxford, 1880.
DELATTE A., *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922.
DIELS, H., *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin, 1901.
– *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. a V-a, îngrijită de Walther Kranz, 3 vol., 1935-1937 (vol. III, indice) ed. 9. (anastatică), 1959-60.
Divisiones Aristoteleae, ed. Mutschmann, Leipzig, 1906.
EPICURI *Epistulae tres et Ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*, ed. P. von der Muehll, Leipzig, 1922.
ROSE, V., *Aristotelis quae ferebantur Librorum fragmenta*, Leipzig, 1886.
Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Heft I-X, von Fritz Wehrli, Basel-Stuttgart, 1944-1959 (I. Dikaiarchos, II. Aristoxenos, III. Klearchos, IV. Demetrios von Phaleron, V. Straton vom Lampsakos, VI. Lykon und Ariston von Keos, VII. Herakleides Pontikos, VIII. Eudemos von Rhodos, IX. Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes, X. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schule. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit.
Stoicorum Veterum Fragmenta, coll. J. ab Arnim, Leipzig, Teubner, 4 vol. 1903-1905 (ed. a II-a, 1921-1924).
USENER, H. *Epicurea*, 1887, p. 1 și urm. și 359 și urm.
MARTINI, E., *Analecta Laertiana*, I, 1899 și II, 1902.

B. LUCRĂRI CU CARACTER GENERAL

ABBAGNANO, N., *Compendio di Storia della filosofia*, 1957.
APPLETON, R. B., *The Elements of Greek Philosophy*, 3 vol., New York, 1923-1930.
ARNIM, H. von, *Die europäische Philosophie des Altertums*, în *Die Kultur der Gegenwart*, I, 5, 1909; ed. a II-a, 1913.
ASTER, E. v., *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin-Leipzig, 1920.
BAEUMKER, C., Das *Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890.
BANU, I., *Heraclit din Efes*, București, Edit. științifică, 1963.
BEARE, J. J., *Greek theories of elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, 1936.
BENN, A. W., *History of ancient Philosophy*, Londra, 1912.
BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938.
BOCHENSKI, I. M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951.
BRANDIS, CH. A., *Handbuch* der *Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, 6 vol., Berlin, 1835-1860.
Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche, 2 vol., 1862-1864.

BRÉHIER, E., *Histoire de la Philosophie*, vol. I. *L'antiquité e et le moyen âge*, ed. a VI-a, Paris, 1948.

BRUCKER, J., *Historia critica philosophiae a mundi incunnabulis ad nostrum aetatem perducta*, 5 vol., Leipzig, 1742-1744.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, Londra, ed. I, 1892; ed. a III-a, 1920; ed. a IV-a, nemodificată, 1930 (trad. în limba germană şi în limba franceză).

– *Greek Philosophy, I: Thales to Plato*, Londra, 1960.

CAPELLE, W., *Geschichte der Philosophie I* (Sammlung Göschen, nr. 857 şi 858): *Die griechische Philosophie*, I şi II, 1, 1922 şi 1926.

CHEVALIER, L., *Histoire de la pensée*, I: *La pensée antique*, Paris 1955.

DESSOIR, MAX, *Lehrbuch der Philosophie* vol. I: *Die Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1925, conţine: CASSIRER, ERNST, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon;* HOFFMANN, ERNST, *Die antike Philosophie von Aristoteles bis zum Ausgang des Altertums.*

DEUSSEN, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 1, *Die Philosophie der Griechen*, ed. a III-a, Leipzig, 1921.

DEVAUX, PHILIPPE, *De Thales à Bergson*, Liège, 1955.

DUPRÉEL, E., *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, 1948.

GERCKE-HOFFMANN, *Geschichte der Philosophie*, în *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, vol. II, caietul 6, 1932.

GÖBEL, K., *Die vorsokratische Philosophie*, Bonn, 1910.

GOMPERZ, T., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vol., Leipzig, 1893-1909; ed. a IV-a din 1922-1931 de H. Gomperz.

GOMPERZ, H., *Sophistik und Retorik*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1912.

GORDON, T., *L'image du monde dans l'antiquité*, Paris, 1949.

HAMELIN, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953.

HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. I, Buc., Edit. Academiei R.P.R., 1963.

HERMANN, M. G., *Der Materialismus in der Philosophie der griechisch-römischen Antike*, Berlin, 1959.

HOFFMANN, E., *Die griechische Philosophie von Thales bis Platon*, 1921 (*Aus Natur- u. Geisteswelt*, nr. 741).

HOPFNER, TH., *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig, 1925.

HOWALD, E., *Die Anfänge der europäischen Philosophie*, München, 1925.

JOEL, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, I, 1921.

– *Der echte und der Xenophontische Socrates*, 3 vol., Berlin, 1893.

KAFKA, G., *Die Vorsokratiker*, în *Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen*, vol. VI, München 1921.

KINKEL, W., *Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie*, vol. I: *Von Thales bis auf die Sophisten*, 1906; vol. II: *Von Sokrates bis Platon*, 1908; vol. III: *Von Sokrates bis Aristoteles*, Berlin, 1922.
– *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I: *Geist der Philosophie des Altertums*, 1920.
LEISEGANG, H., *Griechische Philosophie*, I: *Von Thales bis Platon*, Breslau, 1922.
LUKASIEWICZ, J., *Aristotle's Sylogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford (1958).
MABILEAU, L., *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, 1895.
MAIER, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vol., I: Tübingen, 1896, apoi Leipzig, 1936; II, 1şi II, 2: Tübingen, 1900, apoi Leipzig, 1936.
MALLET, C., *Histoire de la philosophie ionienne*, Paris, 1842.
MONDOLFO, R., *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1935.
NESTLE, W., *Vom Mithos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, ed. II, Stuttgart, 1942.
NORMAN, W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1957.
PALHORIES. F., *L'heritage de la pensée antique*, Paris, 1932.
PRANTL, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*. 4 voL (1855-1870). Leipzig, retipărit la Berlin în 1955.
RANOVICI, A. B., *Elenismul şi rolul lui istoric*, Bucureşti, E.S.P.L.S., 1953.
RITTER, C., *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München, 1910-1923, 2 vol.
RITTER, H., *Geschichte der Philosophie*, 12 vol., ed. a II-a, Hamburg, 1835-1853.
– *Geschichte der Ionischen Philosophie*, Berlin, 1821.
RIVAUD, A., *Histoire de la Philosophie*, vol. 1: *Des origines à la scolastique* (colecția „Logos", *Introduction aux études philosophiques*), Paris, 1948.
RIVAUD, A., *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, 1906.
– *Les grands courants de la pensée antique*, Paris 1953.
RUGGIERO, G., *Storia della filosofia I. La filosofia greca*, Bari, 1948.
SCHULL, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, ed. a II-a, Paris, 1949.
STEIN, L., *Geschichte der Philosophie bis Plato (Phifosophische Reihe*, vol. 2), München 1921.
TENNEMANN, W. G., *Geschichte der Philosophie*, 11 vol., Leipzig, 1798-1819.
TIEDEMANN, D., *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 7 vol., 1791-1797.
UEBERWEG, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. Teil PRAECHTER, K., *Die Philosophie des Altertums*, ed. a XII-a, Berlin, 1926.
UNTERSTEINER, M., *The Sophists*, New York, <1954>.

VARET, G., *Manuel de Bibliographie philosophique.* I: *Les philosophies classiques* (colecţia „Logos"), Paris, 1956.
VIENO, C. A., *La logica di Aristotele*, Torino, 1955.
VORLÄNDER, K., *Geschichte der Philosophie*, ed. a V-a, vol I: *Altertum, Mittelalter* etc., 1919.
WEBER, A., *Histoire de la philosophia européenne*, ed. a VI-a, Paris, 1897; ed. nouă, Paris 1925.
WINDELBAND, W., *Geschichte der antiken Philosophie*, în *Handbuch der klass. Altertumswissenschaft*, editat de Ivan von Müller, V, 1, ed. a II-a, 1894; ed. a III-a , A, Bonhöffer, 1912; ed. a IV-a, A. Goedeckemeyer, 1923.
– *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie;* ed. a II-a, 1900; ed. a XII-a, Erich Rothacker, 1928, Tübingen.
ZELLER, E., Die *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, ed. a II-a, 5 vol., Tübingen-Leipzig, 1859-1868. Apoi ediţii mai recente.
ZÜRCHER, I., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

C. ŞTIINŢA ÎN GRECIA ANTICĂ

ABBAGNANO, N., *Storia del pensiero scientifico*, Torino, 3 vol., 1956-1957.
BECKER, O., *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, Freiburg-München, 1954.
BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florenţa 1936.
BOLL, FRANZ, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903.
– *Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der antiken Wissenschaft*, 6 vol., Leipzig, 1914-1921.
BOLL-BEZOLT, *Sternglaube und Sterndeutung*, ed. a III-a, îngrijită de Gundel, Leipzig, 1926.
BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899.
BOUTROUX ,E., *Socrate fondateur de la science moderne*, în „Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques", 1883.
BROCHARD, V., *La Méthode expérimentale des anciens*, în „Revue de philosophie", XII (1877), nr. 1.
– *Les sceptiques grecs*, ed. a II-a, Paris, 1932.
– *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926.
BRUNET, P. şi A., MIELI, *Histoire des Sciences: Antiquité*, Paris, 1935.
BRUNSCHVICG, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, ed. a III-a, Paris, 1929.

BURNET, J., *L'observation et l'expérience dans la science grecque*, în „Scientia", XXXII (1923), nr. 2.
CANTOR, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, vol. I, ed. a III-a, Leipzig, 1907.
DAREMBERG, CH., *Histoire des sciences médicales*, vol. I: *Depuis les temps historiques jusqu'à Harvey*, Paris, 1870.
DELAMBRE, *Histoire de l'Astronomie*, 7 vol., Paris, 1817-1823.
DIELS, H., *Antike Technik*, ed. a III-a, Leipzig, 1924.
DIEPGEN, P., *Geschichte der Medizin*, vol. *I: Altertum* (Sammlung Göschen, nr. 679).
DREYER, J. L. F., *History of the planetary System from Thales to Kepler*, Cambridge, 1906.
DUHEM, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 6 vol., Paris, 1913-1917; ed. nouă, 10 vol., Paris, 1954-1959.
ENRIQUES, F. și G. DE SANTILLANA, *Compendio di Storia del pensiero scientifico*, Bologna, 1937 și *Storia del pensiero scientifico*, vol. I: *Il mondo antico*, Bologna, 1932.
FARRINGTON, B., *Greek Science. Its Meaning for us*, ed. nouă, Harmondtsworth, 1961.
GILBERT, O., *Die meteorologischen Theorien des klassischen Altertums*, Leipzig, 1907.
HALEVY, *La théorie platonicienne des sciences*, 1896.
HANKEL, *Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter*, Leipzig, 1874.
HEATH, SIR THOMAS, *Greek Astronomy*, 1932.
– *A History of Greek Mathematics*, 2 vol., Oxford, 1921.
– *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.
– *A Manuel of Greek Mathematics*, Oxford, 1931.
HEIBERG, I. L., *Naturwissenschaften und Mathematik* im *klassischen Altertum*, Leipzig, 1912, ed. a II-a, 1920 *(Aus Natur und Geisteswelt*, nr. 370).
– *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, în *Handbuch der Alterlumswissenschaft*, publicat de Walter Otto, V. 1, 2, München, 1925.
HOFFMANN, I. E., *Geschichte der Mathematik*, 1, Teil: *Von den Anfängen bis zum Auftreten von Fermat und Descartes*, Berlin, 1953 (Samml. Göschen, vol. 226).
HOPPE, E., *Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum*, în *Bibl. d. klass. Altertumswissenschaft*, publicat de I. Geffcken, vol. I, Heidelberg, 1911.
KROKIEWICZ, A., *Nauka Epikura* [Știința lui Epicur], Cracovia, 1929.
MARTIN, H., *Les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce*, Paris, 1878.

MICHALOWSKI, K., *Technika Grecka* [Tehnica greacă], Varşovia, 1959.
MICHEL, P.-H., *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris, 1950.
MIELI, ALDO, *La Scienza greca. I. Prearistotelici*, Firenze, 1915.
MILHAUD, G., *Études* sur *la pensée scientifique chez* les Grecs et *chez les Modernes*, 1906.
– *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris, 1900; ed. a II-a, 1934.
MILHAUD, G., *Leçons sur les origines de la science grecque*, Paris, 1893.
– *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1911.
MOLDOLFO, R., *L'infinito nel pensiero dell'antichita classica*, Florenza, 1955.
MONTUCLA, *Histoire des sciences mathématiques*, Paris, 1758.
NEUBURGER, M., *Geschichte der Medizin*, 2 vol., 1906-1911.
NEUBURGER, M. şi J. PAGEL, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, Jena, 1902.
NEUGEBAUER, O., *The exact Sciences in Anliquity*, Copenhaga, 1951, ed. a II-a, 1957.
REY, A., *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933.
– *La science orientale avant les Grecs*, Paris, 1930.
REYMOND, A., *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine*, ed. a II-a, Paris, 1955.
ROBIN, L., *La pensée grecque el les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923.
ROCHAS, A. DE, *La Science des philosophes et l'Art des thaumaturges dans l'Antiquité*, ed. a II-a Paris, <f. a>.
RUFINI, E., *Il „Metodo" di Archimede e le origini dell'analisi infinitesimale nell'antichità*. Roma, 1926; ed. nouă, Milano, 1961.
SARTON, G., *Introduction to the History of Science*, vol. *I: From Homer to Omar Khayyam*, Washington, 1927.
SPRENGEL, C., *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzenkunde*, ed. a III-a, 1821-1837.
STRATTON, G. M., *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle* Londra, 1917.
TANNERY, P., *Mémoires Scientifiques*, publ. de J.-L. Heiberg şi H. G. Zeuthen, vol. I, II, III şi VII, 1912-1915 şi 1925.
– *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887; ed. a II-a, 1930.
– *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1893.
– *La géometrie grecque. Comment son histoire nous est parvennue et ce que nous en savons. Essai critique*, Paris, 1887.
TEICHMÜLLER, G., *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874.
– *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, vol. I-III, Gotha, 1876-1879.

WAERDEN, B. L. VAN DER, *Erwachende Wissenschaft. Ägyptische, babylonische und griechische Mathematik*, trad. din l. olandeză de Helga Habicht, Basel-Stuttgart, 1956.

WIELEITNER, H., *Geschichte der Mathematik*, I: *Von den ältesten Zeiten bis zur Wende des 17. Jahrhunderts* (Sammlung Göschen, nr. 226), 1922.

VERNANT, J. I., *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs*, în „Revue d'Histoire des sciences", X (1957), nr. 3.

ZEUTHEN, H.-G., *Histoire des mathématiques dans l'antiquité et le moyen âge*, Paris, 1902.

— *Die Mathematik im Altertum und Mittelalter*, în *Die Kultur der Gegenwart*, III, 1, 1912.

CUPRINS

CARTEA a VII-a

Capitolul I: ZENON 7
Capitolul al II-lea: ARISTON 103
Capitolul al III-lea: HERILLOS 107
Capitolul al IV-lea: DIONYSIOS 109
Capitolul al V-lea: CLEANTE 111
Capitolul al VI-lea: SPHAIROS 117
Capitolul al VII-lea: HRYSIP 119

CARTEA a VIII-a

Capitolul I: PITAGORA 139
Capitolul al II-lea: EMPEDOCLE 173
Capitolul al III-lea: EPICHARMOS 188
Capitolul al IV-lea: ARCHYTAS 189
Capitolul al V-lea: ALCMAION 192
Capitolul al VI-lea: HIPPASOS 194
Capitolul al VII-lea: PHILOLAOS 195
Capitolul al VIII-lea: EUDOXOX 197

CARTEA a IX-a

Capitolul I: HERACLIT 205
Capitolul al II-lea: XENOFANES 221
Capitolul al III-lea: PARMENIDE 226
Capitolul al IV-lea: MELISSOS 231
Capitolul al V-lea: ZENON DIN ELEA 233
Capitolul al VI-lea: LEUCIP 237

Capitolul al VII-lea: DEMOCRIT 241
Capitolul al VIII-lea: PROTAGORA 258
Capitolul al IX-lea: DIOGENE DIN APOLLONIA 264
Capitolul al X-lea: ANAXARH 266
Capitolul al XI-lea: PYRRHON 268
Capitolul al XII-lea: TIMON 302

CARTEA a X-a

EPICUR 313

BIBLIOGRAFIE 423

Redactor: RADU VLĂDUȚ
Tehnoredactor: VASILE CIUCĂ

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

și

CAT Graur

Antwerpen 2026